

AELIUS ARISTIDES

ALS

REPRÄSENTANT DER SOPHISTISCHEN RHETORIK

DES

ZWEITEN JAHRHUNDERTS DER KAISERZEIT

VON

DR. HERMANN BAUMGART,

GYMNASIALLEHRER AM KÖNIGL. FRIEDRICHS-COLLEGIUM ZU KÖNIGSBERG I. PR.



LEIPZIG.

DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER.

1874.

HERRN GEHEIMRATH PROFESSOR

DR. FRIEDRICH RITSCHL

VEREHRUNGSVOLL GEWIDMET.

Vorwort.

Trotz der unendlichen Mühe, die nun schon seit so langer Zeit auf die Erforschung des griechischen Alterthums gewendet ist, und trotz der bedeutenden Kräfte, die noch jetzt fortwährend dieser Aufgabe sich widmen, sind wir wohl noch weit von dem Augenblicke entfernt, wo eine umfassende Geschichte der griechischen Litteratur wird geschrieben werden können — das Wort in dem anspruchsvollen Sinne genommen, wie wir es heute verstehen. Eine Geschichte des griechischen Geistes, wie er in allen den vielfachen Phasen seiner Entwickelung sich geäussert hat, und wie die Gesammtheit seiner schriftlichen Denkmäler ihn uns überliefert: eine Darstellung des steten Zusammenhanges dieser Aeusserungen mit dem Verlauf der politischen Geschichte einerseits, mit der Entfaltung und dem Fortgange andrerseits der sämmtlichen übrigen Erscheinungen der griechischen Cultur: ein solches historisches Kunstwerk in vollendeter Richtigkeit und Schönheit aufzubauen, dazu bedarf es nicht nur eines grossen Meisters, sondern zunächst noch einer Menge von Arbeitern, die den Stoff im Einzelnen sammeln und herrichten.

Naturgemäss hat die Forschung mit Vorliebe sich von jeher den Glanzperioden der griechischen Litteratur zugewandt und aus den Zeiten des allmähligen Verfalles vorzugsweise den einzelnen hervorragenderen und anziehenderen Erscheinungen. Der Gegenstand der vorliegenden Darstellung kann zu diesen nicht gerechnet werden, wenn schon eine Ueberschätzung der spätgriechischen Rhetorik und speciell des Rhetors Aelius Aristides namentlich in den früheren Zeiten in hohem Grade stattgefunden hat. Auch von den Neueren haben die Meisten diesen Weg noch nicht völlig verlassen, während man in der Beurtheilung mancher Einzelnheiten hin und wieder wohl auch die entgegengesetzte Richtung zu weit verfolgt hat. Jedenfalls aber ist eine eingehende Würdigung sowohl der eigenthümlichen Stellung des Aristides wie der Theorie der rhetorischen Technik seiner Zeit überhaupt nicht unternommen worden, eine Untersuchung, welche

es sich zur Aufgabe macht, einerseits hinsichtlich des sachlichen Inhaltes und des ästhetischen Werthes jenen Productionen ihre Stellung genauer anzuweisen, andrerseits die Bedeutung zu ermitteln, welche im Zusammenhange der litterarhistorischen Entwickelung jene sogenannte Nachblüthe der griechischen Redekunst auch in rein formaler Beziehung einnimmt.

Ein vergleichender Blick auf die den Gegenstand betreffenden Notizen in den Darstellungen der Litteraturgeschichte, in Real-Encyclopädien und Handbüchern ergiebt sofort, dass das Wenige, was sich da findet, entweder ein und derselben Quelle entstammt oder doch der monographischen Ergänzung und Berichtigung durchaus bedarf.

Die vorliegende Darstellung zieht in näheren Betracht nur den betreffenden Abschnitt in Bernhardy's „innerer Geschichte der griechischen Litteratur" und, was speciell die Auffassung des persönlichen Characters des Aristides betrifft und seine abnorme religiöse Stellung, einen Aufsatz von Welcker im dritten Bande seiner kleinen Schriften.

In Betreff der Beurtheilung des technischen Systems der sophistischen Rhetorik, wie es von Aristides und Hermogenes aufgestellt ist, sind die betreffenden Aeusserungen von Spengel und von Volkmann („Hermagoras oder Elemente der Rhetorik" Stettin 1865; in der Umarbeitung: „Rhetorik der Griechen und Römer" Berlin 1872) in Erwägung genommen.

Wie wenig übrigens mitunter litterarhistorische Besprechungen aus wirklicher Kenntniss des besprochenen Autors hervorgehen, mag man aus einer neuerlich erschienenen griechischen Litteraturgeschichte ersehen, wo in einem wohl abgewogenen Urtheile von einem Werke des Aristides die Rede ist, welches weder jetzt vorhanden ist, noch überhaupt jemals existirt hat. (Vgl. unten S. 65. Anm.)

Jedoch hat der Verfasser unter den ihm bekannten Gesammt-Urtheilen über Wesen und Geltung jener Litteratur-Epoche, welcher Aelius Aristides angehörte, eines in allen seinen Theilen anzunehmen und zu bestätigen gehabt: es ist das von Lehrs in seinen „Scenen aus dem gelehrten Leben bei Griechen und Römern" (populäre Aufsätze aus dem Alterthum. 1856) ausgesprochene.

Königsberg i./Pr. Juli 1874.

Hermann Baumgart.

Inhalts-Verzeichniss.

Erste Abtheilung.

Erste Abtheilung.

AELIUS ARISTIDES,

seine Persönlichkeit, seine litterarhistorische und religiöse Stellung.

Einleitung.

(Urtheile der Neueren über Aelius Aristides; allgemeine Characteristik seiner rhetorischen Methode; seine Geltung bei seinen Zeitgenossen; chronologische Angaben über sein Leben.)

Wie die Literatur einer Epoche der treueste Spiegel ihres geistigen Lebens ist und am meisten zum Verständniss ihrer Geschichte beiträgt, so ist, wenn auch in minderem Grade, für ein Zeitalter characteristisch die Geschmacksrichtung, die es in der Beurtheilung früherer Literaturerzeugnisse aufweist. Nun wird zwar das Lob der anerkannt hervorragendsten Dichter, Redner und Philosophen sich zu allen Zeiten vorfinden, wenn auch nicht immer die Kenntniss derselben: wenn aber die Geister niedern Ranges jenen ersten gleichgestellt oder gar ihnen vorgezogen werden, so wird grade hierin und in den Schwankungen, die diese Schätzung erfährt, der genaueste Maassstab für die Beurtheilung der Zeit selbst hervortreten. Sind wir doch gewohnt in der erwachenden Liebe zu dem Studium des Alterthums den Beginn der neuen Zeit zu erblicken. Es ist aber bekannt, dass in jenen Jahrhunderten, mit wie bewunderungswürdigem Eifer man die Alten las und studierte, es an einer einigermassen richtigen Werthschätzung ihrer Schriften in auffälliger Weise fehlte, dass mit gleicher Pietät das Späte wie das Frühe, das Schlechte wie das Gute angesehen wurde, dass Virgil und sogar Statius dem Homer gleichgeachtet und vorgezogen wurden. Erst als im 18. Jahrhundert die deutsche Philosophie und Literatur die Höhe ihrer Ausbildung erreichten, sehen wir gleichlaufend und in fortwährender Wechselwirkung damit das philosophische und aesthetische Urtheil über das Alterthum sich

klären. Es ist auch bezeichnend, dass man sich der Poesie und Kunst der Alten eher zuwandte und hier früher zu festen und klaren Begriffen gelangte als in den Gebieten, die am unmittelbarsten das Alterthum kennen lehren, in der Rednerkunst und Geschichtsschreibung. Diese hat erst unsere Zeit richtig erkannt und gewürdigt und namentlich in der historischen Kritik das Staunenswürdigste gethan. Nicht vollkommen so sicher ist das Urtheil über alle Stadien der antiken Rhetorik, es finden sich da noch heute vielfach abweichende und selbst entgegengesetzte Ansichten. Ueber keinen Abschnitt der Literaturgeschichte aber sind die Darstellungen weniger übereinstimmend als über die Rhetorik der Sophisten im zweiten Jahrhundert der Kaiserzeit. Einer der Hauptvertreter derselben ist der Rhetor Aelius Aristides.

Es ist aus seiner Lebensgeschichte, durch die Zeugnisse seiner Zeitgenossen und Nachfolger, des Libanius, Synesius und Anderer, ferner des Philostratus genugsam bekannt, dass sein Zeitalter ihn auf das Höchste verehrte. Im ganzen Mittelalter genoss er ein sehr hohes Ansehn und Canterus, der im Jahre 1566 eine lateinische Uebersetzung des Aristides herausgab, stellt ihn ohne Bedenken über Demosthenes [1]). Aehnlich urtheilen über ihn Laur. Normannus, der im Jahre 1687 die „Gesandtschaftsrede an Achilleus" herausgab, Jebbius, der 1772 eine Gesammtausgabe veranstaltete und Jac. Morelli, der zuerst 1785 die Rede πρὸς Λεπτίνην ὑπὲρ ἀτελείας bekannt machte. [cf. Morelli, Proleg. ap. D. t. II. p. 643 . , . cum Aristidis opera vel in ipsa deterrima litterarum Graecarum fortuna magno in pretio habita sint, *quippe quae in omnibus gymnasiis versarentur.*] Etwas eingeschränkter ist das Urtheil Reiske's, obgleich auch er in der Vorrede zu seinen Animadverss. sagt: [cf. Reiskii Praefatio ap. D. t. III. p. 788:] Cedit in plerisque Hadrianensis sophista Paeaniensi oratori, *sunt tamen rursus non pauca, in quibus hunc ille superat.* —

---

[1]) cf. Canteri Proleg. apud. Dind. tom. III. p. 770: Et certe, si quid judicare possum, videor mihi in uno hoc oratore et subtilitatem Thucydidis et suavitatem Herodoti, et vim denique καὶ δεινότητα Demosthenis, accuratissime expressas deprehendere. Nec aliter, credo, sentire poterunt, quicunque sibi eum diligenti lectione familiarem fecerint. — Allerdings bestehen die Beweisstellen, mit denen Canterus sein Urtheil unterstützt, fast ausschliesslich aus den Lobsprüchen, in denen der Redner selbst sich alle jene Vorzüge beilegt.

Friedr. Aug. Wolf, der seiner Ausgabe der Leptinea des Demosthenes die gleichnamige Declamation des Aristides beigab [Halis Sax. 1789], wies derselben zuerst den richtigen Platz an, immer noch mit einer, meiner Ansicht nach, zu günstigen Schätzung der übrigen Schriften desselben Autors. In dem vorangeschickten Brief an Reiz p. 26 nennt er die Leptinea des Aristides: „opusculum perquam vile et contemnendum". Dann folgt im Anfang der Proleg. nach einer kurzen Erwähnung der Hauptarten der sophistischen Beredsamkeit ein etwas ausführlicheres Urtheil [cf. Proleg. XXXVI.]: Ex eoque genere exemplum hoc est Aristidis Rhetoris saeculo II nobilissimi, quod tandem, jam illustri quem dudum affectabat loco repositum, Orationi Atticae, quam ille aemulari voluerat, comitem adjunxi. — At qualem comitem! Nempe mihi quidem hanc declamationem cum exemplari suo comparanti, ita interdum visum est, si quis eam talem Athenis olim in suggestum attulisset, futurum fuisse haud dubie, ut is sibilis explosus descendere multo citius cogeretur, quam nunc librario placuit scriptum abrumpere. Adeo, nisi quis forte haereat in verbis loquendique formulis, ex imitatione veterum Atticorum tractis, in ostentatione priscae historiae ac doctrinae, in aliquot sententiis passim extra ceterae orationis corpus eminentibus, aut nisi omnino, ut poeta ait, sepultis ingeniis faveat, adeo, inquam, illa jejuna est et frigida, parumque ad id, quod vult, obtinendum accommodata. *Nihil hoc judicio detractum volo de fama scriptoris, cujus alia exstant plura, copiose ornateque scripta, neque injucunda lectu.* — Dagegen sagt der neueste Herausgeber des Aristides, W. Dindorf, [3 voll. Lips. 1829] von ihm: neque is scriptor est Aristides cui diutius quis immoretur etc. und nennt die beiden Bücher *τεχνῶν ῥητορικῶν* desselben: *scriptionem vilissimam*, die er nicht für werth hält, cui operam et tempus insumeret. —

Freilich ist dieses letztere Urtheil nicht begründet. Mir scheint im Gegentheil die erwähnte Schrift einen hervorragenden Platz einzunehmen unter denjenigen Schriften unseres Autors, die man zu seiner Würdigung vorzüglich studiren muss. Man hat in neuerer Zeit diese Schrift mehrfach dem Aristides absprechen wollen und sie nach Hermogenes gesetzt. Mit Unrecht, wie ich unten des Näheren zu erweisen versuchen will. Auch die weitläufige Darstellung der Sophistik bei Bernhardy [Inner. Gesch. d. griech. Liter. p. 501 ff.] scheint mir darunter zu lei-

den, dass er diesen Theil des Aristideïschen Nachlasses ganz ignorirt. Aristides entwickelt in den τέχναι ῥητορικαί die Theorie der Rhetorik nach einem ganz ähnlichen System, wie später Hermogenes, er wendet fast dieselben Eintheilungen an, vielfach genau dieselben Bezeichnungen derselben, nur dass seine Schrift, wie sie jetzt vorliegt, unvollendet erscheint, ungleichmässig ausgearbeitet, ungeordnet und in manchen Partien eher den Eindruck eines ersten Entwurfes oder eines flüchtig gearbeiteten Auszuges der Urschrift macht, während die ἰδέαι des Hermogenes ein streng logisch geordnetes System enthalten, das bis in die kleinsten Einzelheiten auf das Sorgsamste ausgearbeitet ist.

So wurde freilich Hermogenes der Gesetzgeber der sophistischen Rhetorik, aber nicht weil er die Regeln seiner ἰδέαι erfand, sondern weil er die vorhandenen und im Einzelnen überall angewandten in übersichtlicher Darstellung vereinigte. Ich will hier nicht näher auf das Verhältniss der τέχναι des Aristides zu den ἰδέαι des Hermogenes eingehen, deren genaue Vergleichung jedoch ich mir für die Untersuchung über die Aechtheit der Aristideïschen Schrift vorbehalte. —

Bernhardy macht von der sophistischen Beredsamkeit des zweiten saec. eine sehr glänzende Schilderung [cf. a. a. O. p. 517]. „Zum Glück wandte sich diese neue sprudelnde Kraft auf einen „festen praktischen Boden, ging in gründliche Studien ein und verfolgte bestimmte zeitgemässe Zwecke mit einer Auswahl frucht-„barer Objekte. Man stand eben auf dem Grunde von umfassen-„den Vorarbeiten, welche den Genuss an der Vergangenheit nahe „legten und den Trieb zur künstlerischen Produktion erweckten“... „alles wirkte zusammen um fröhliche Lust am Schaffen zu ver-„breiten: vom Behagen an classischen Mustern erwärmt durfte „man ungescheut der gleichsam wiedergefundenen Wohlredenheit „sich freuen. *Dieser enthusiastische Drang*, *der einen jugend-„lichen Rausch erzeugte, war der Rückhalt der Sophistik*“ etc. Den Uebergang zum Folgenden bildet dann eine Bemerkung über Aristides, den er p. 521 mit Lucian den grössten Autor des zweiten saec. nennt und im Gegensatz zu jenem: „*einen denkenden „und vielseitigen Künstler*, aber oft dornig und schwerfällig bis „zur Dunkelheit“. Hier stellt er ihn jenen „feurigen“ und „enthusiastischen“ Improvisatoren gegenüber als einen, der ohne Talent zum freien, flüssigen Vortrag „durch Natur auf mühsamen „und ängstlich abgewogenen Stil gewiesen“ sei. „Allmählig er-

„mässigte sich auch die Farbenpracht, der Ton wurde kühler, „der brausende Wortfluss.... hatte sich unmerklich abgenutzt.“.... „Bald kam auch die technische Zurüstung entgegen, als Hermo- „genes das Gebiet der Rhetorik in *starre Formeln* und *fein ab-* „*gepasste Fachwerke* zwängte. Dieser *dürre Mechanismus* be- „gehrte weniger von Persönlichkeit und Genie u. s. w.....Eine „so *magere Gesetzgebung* dämpfte zwar das *Feuer* und drückte „den *Schwung der Jugend*“ u. s. w. Wie aber, wenn sich diese „starren Formeln“ und dieser „dürre Mechanismus“ als die Grundlagen auch der Rhetorik „des grössesten Autors des zweiten saec.“ erweisen? Freilich finden sich unzählige Stellen in seinen Schriften, in denen er vorgiebt durch das *ῥεῦμα* seiner Rede wider Willen fortgerissen zu werden, ja sogar so gut wie unvorbereitet zu reden, zu improvisiren, da der Gott Aesculapius ihm Alles eingebe, doch beweisen die grade an solchen Stellen gehäuften Spitzfindigkeiten deutlich genug das Gegentheil. Hier nur ein Beispiel aus der Menge derselben[2]): „Aber, wie Pindar „sagt, wo ein Gott den Weg anzeigt, da giebt es kein Hemmniss „mehr, und ihn [den Asklepios] habe ich schon sonst gespürt „und nicht jetzt zum ersten Male, sondern bei zahlreichen und „grossen Veranlassungen habe ich es schon früher an mir selbst, „nicht an Andern, erfahren, welch eine Leichtigkeit und Klarheit „er mit sich bringt auch bei Aufgaben, denen zu genügen ganz „und gar unmöglich scheint, geschweige bei solchen, die nur „schwierig sind, und an denen man nicht nothwendig verzweifeln „muss. *Ich bin nun soweit gekommen in dem Vertrauen, dass* „*bei einem Anderen die Hülfe ist, dass ich, ich weiss selbst nicht* „*wie, aus dem Stegreif spreche*, nur dass ich nicht gänzlich frei „spreche, sondern noch vorher etwas niederschreibe. Denn ich

---

[2]) cf. orat. XVI. Dind. t. I. p. 236, 8 (die Seitenzahl ist hier nach der Eintheilung von Jebb, die Dind. beigiebt, bezeichnet). *ἀλλ' ὥσπερ ἔφη Πίνδαρος θεοῦ δείξαντος ἀρχὴν οὐδὲν δὴ τὸ κωλῦον, ἄλλως τε καὶ οὐ νῦν πρῶτον αὐτοῦ πειρώμεθα, ἀλλ' ἐν πολλοῖς τε μεγάλοις καὶ πρόσθεν ἔγνωμεν ἐφ' ἡμῶν αὐτῶν οὐχ ἑτέρων, ὁπόσον τὸ τῆς ῥαστώνης αὐτῷ περίεστι κἂν τοῖς καθάπαξ ἀπόροις εἶναι δοκοῦσιν, καὶ μὴ ὅτι τοῖς χαλεποῖς μὲν, ἀπογνῶναι δ' οὐκ ἀναγκαίως ἔχουσιν. ἔγωγ' οὖν πρὸς τοσοῦτον ἥκω τοῦ πιστεύειν ἑτέρῳ μελήσειν, ὥστ' οὐκ οἶδ' ὅντινα τρόπον αὐτοσχεδιάζω, πλὴν ὅσον οὐκ ἀπὸ στόματος παντελῶς, ἀλλὰ γράφων ἔτι. οὔτε γὰρ πρόσθεν ἔγνων ὅτι χρὴ λέγειν, πρὶν ἔδει λέγειν ἤδη, ὅ τε προστάξας μείζων ἁπάσης ἔμοιγε παρασκευῆς κ. τ. λ.*

„habe keineswegs zuvor gewusst, was ich zu reden hätte, bis die „Zeit zur Rede schon da war, *er aber*, *mein Lenker*, *ist mir* „*besser als alle Vorbereitung*“ etc. Doch lassen sich solchen Stellen ebensoviele gegenüberstellen, in denen er sich der Sorgfalt seines Stils rühmt und die Glaubwürdigkeit der bekannten Geschichte, die Philostratus erzählt, dass Aristides dem Kaiser Marcus gegenüber gesagt habe: *οὐ γὰρ ἐσμὲν τῶν ἐμούντων, ἀλλὰ τῶν ἀκριβούντων*[3]) möchte wohl durch beide Arten von Beweisstellen gleichmässig unterstützt werden. Dass aber Aristides in der That nicht nur seine Reden nach einer Stillehre componirte, die der angeblich erst von Hermogenes erfundenen ganz analog war, sondern *dass er eine Kenntniss dieser Stilgesetze auch bis zu einem gewissen Grade bei seinen Zuhörern voraussetzte,* das geht unzweifelhaft aus einer Stelle seiner Reden hervor, die sich auffallender Weise *wörtlich übereinstimmend* im 1. Buche der *τέχναι ῥητ.* wiederholt findet, was bisher nicht beachtet ist. Die Stelle steht in der Rede *περὶ τοῦ παραφθέγματος*, in der er sich gegen den Tadel zu rechtfertigen sucht, dass er sogar eine Rede auf die Pallas Athene unterbrochen habe durch einen Excurs über sich selbst und seine Rednertugenden[4]).

---

[3]) *καὶ τῶν ἀρεσκόντων* setzt der Verfasser der Prolegg. in Aristid., muthmasslich Sopater Apameensis, hinzu.

[4]) [cf. e. Dind. t. II. Or. XLIX. p. 393 Jebb. und *τέχ. ῥητ. Α'. Β. α'.* t. II. p. 757. *Dind.*] *φημὶ γὰρ αὐτῶν ἕνεκα τῶν λόγων συμβαίνειν ἀνάγκην πολλάκις παραφθέγξασθαι τόν γε δὴ καθαρῶς ἁπλοῦν καὶ φιλάνθρωπον· εἰ δὲ μή, τοὺς πολλοὺς ἐκφεύγειν ἔστιν ἃ τοὺς κρείττονας μὴ λαθεῖν οἷόν τε λέγω*). ἔστι κἄλλη περὶ λόγους, ὡσαύτως δὲ περὶ ποίησιν, καί τινες ἰδέαι καὶ πόρρω καὶ ἐγγὺς ἀλλήλων, ἃς ἅμα μὲν πάσας λαβεῖν οὐ ῥᾴδιον, μέρος δὲ ἕκαστος ἀποτεμούμενος κατὰ τοῦτο εὐδοκίμησεν. Ὅμηρον δὲ, εἰ βούλει, ποιητῶν ἐξαίρει λόγου. ὅταν οὖν τις ἀγώνισμα ποιήσηται διὰ πάντων τῶν καλῶν τούτων διεξελθεῖν καὶ πάσας μίξεις μῖξαι περὶ τοὺς λόγους καὶ πρῶτον μὲν τὰ ἤθη πρέποντα τοῖς καιροῖς ἀποδοῦναι, ἔπειτα τὰς συζυγίας, οὗ μὲν ἀκριβείας δεῖ, ἐνταῦθα τάχος, τῷ δὲ περιττῷ σαφήνειαν, χάριν δὲ οὗ σεμνότης, οὗ δὲ εὕρεσις, ἐνταῦθα*

---

*) Eine sehr schwierige, bei allen Herausgebern unverständliche und verdorbene Stelle. Ich habe statt *ἐστὶν ἃ* geschrieben **ἔστιν ἅ**. Statt *τῶν κρειττόνων* — **τοὺς κρείττονας**, statt *οἷόν τι λέγω* — **οἷόν τε λέγω** und das *Punktum*, welches *vor* diesen letzten 3 Worten steht, dahinter gesetzt.

„Ich behaupte, dass es im Interesse der Redekunst selbst häufig „nothwendig wird, ganz abgesehen von Nebenabsichten und zum „Besten der Zuhörer die Rede zu unterbrechen. Thut man das „nicht, so sage ich, wird Vieles, *was den Gebildeteren sich vielleicht „nicht entzieht, doch der Menge entgehen.* Es giebt *Schönheiten*, „wie in der Poesie, so in der Rede und gewisse mehr oder we- „niger mit einander verwandte *Ausdrucksformen*, die freilich alle „zusammen zu umfassen nichts Kleines ist, aber wenn Einer auch „nur einen Theil davon für sich beherrschte, gewann er davon „schon Ruhm. Homer allerdings macht unter den Dichtern eine „Ausnahme. Wenn nun Jemand es sich zur Aufgabe stellt alle „diese Schönheiten insgesammt und in allen *Mischungen*, die die „Rede gestattet, anzuwenden, also erstlich jedem Moment die „*characteristische Färbung* zu geben, dann die richtigen Ver- „bindungen einzugehen, wo also *Genauigkeit* erforderlich ist, da „den *Reiz* der Darstellung hinzuzufügen, wo *Gründlichkeit*, da „die *Lebhaftigkeit*, der *Fülle Klarheit*, dem *feierlichen Ernste* „*Anmuth* zu verbinden, wo *Erfindung* eintritt, da *Eintheilung*, „wo *Kühnheit*, da *Bestimmtheit* anzuwenden, mit diesem Allen „aber *Leichtigkeit* und *schnellen Fluss* zu vereinigen, — und „ich möchte wohl auf diese Dinge mich besser verstehen, als „Du und Deinesgleichen — dann schwindelt es ja einem jeden „Zuhörer vor den Augen und er weiss nicht, wie ihm geschieht, „sondern wie auf dem Schlachtfeld umgetrieben gerathen sie „ausser sich und so viel Verstand und Bildung ein Jeder hat, „ist er entzückt, der über die *Schärfe des Ausdrucks*, der über

---

διαχειρίζειν *), *οὗ δὲ τολμήματα, ἐνταῦθα ἀσφάλειαν, ἐφ' ἅπασι δὲ ῥᾳστώνην καὶ δρόμον, — καί μοι παρείη περὶ τούτων ἄμεινον σοῦ καὶ τῶν σοὶ προσομοίων ἐπίστασθαι, — σκοτοδινιᾷ δὴ πᾶς ἐνταῦθα ἀκροατὴς καὶ οὐκ ἔχει τίς γένηται, ἀλλ' ὥσπερ ἐν παρατάξει κυκλούμενοι θορυβοῦνται, καὶ ὡς ἕκαστος ἔχει φύσεως ἢ δυνάμεως οὕτως ἐπαινεῖ, ὁ μὲν τῆς λέξεως τὴν ἀκρίβειαν, ὁ δὲ τοῦ νοῦ τὴν λεπτότητα, ὁ δὲ ὡς ὡραῖα* **). *ὁ δὲ ῥήτωρ ὑπὲρ αὐτῶν ῥήγνυται.*

---

*) An der andern Stelle t. II. p. 757 Dind. steht hier *διαχείρωσις*, wofür *διαχείρισις* zu schreiben (wie oft in den *τεχν.*), was auch hier wohl statt *διαχειρίζειν* zu schreiben.

**) Ich schreibe *ὡραῖα*, wie II. p. 757 steht und auch die codd. *ΓΘ* haben, statt *ὡραία* bei Dind. Steph. Jebb.

„die *Feinheit der Gedanken,* wie *reizend das Ganze,* ein Dritter. „Der Redner aber arbeitet sich zu Schanden für sie“ etc. Ich setze auch das Folgende noch hierher, weil es auch sehr bezeichnend, von den Herausgebern und Erklärern bisher aber nicht verstanden ist[5]). „Was sagst Du? Du verstehst von der „Sache, um die es sich hier handelt, nicht das Mindeste, son- „dern während ich einzeln, *sage ich,* jede der Flöten spiele und „doch zugleich alle Harmonien zur Anwendung bringe, sitzest „Du da und siehst nur auf die Bewegung eines einzigen Fingers, „grade so als wenn eine Lyra oder Cither ganz vollstimmig ge- „spielt wird und Du nur den Ton einer einzigen Saite zu hören „glaubst.“ —

Diese Stelle, die ein helles Licht wirft auf die Art, wie die Sophisten ihre Reden arbeiteten und die Effecte berechneten, und auf das wechselseitige Verhältniss zwischen ihnen und ihren Zuhörern, stimmt im Sinn und in den einzelnen technischen Ausdrücken vollständig überein mit den in den *τέχν. ῥητ.* und in den *ἰδέαι* des Hermogenes aufgestellten Systemen der Rhetorik. Betrachtet man nun auch namentlich den Zusammenhang, in dem das Obige von Aristides gesagt wird, wie er damit in Eins die Hauptgründe zusammenfasst, um den Gegner zu schlagen und zu beweisen, dass das Unterbrechen der Rede durch Selbstlob nothwendig sei, um den Hörern die in der Rede angewandten rhetorischen Feinheiten zum Bewusstsein zu bringen, so wird man schon hiernach in der Ausbildung der äusseren rhetorischen Technik nicht ein Ergebniss der sophistischen Beredsamkeit erblicken, sondern in ihr das eigentliche Wesen und den Haupt-Nerv derselben erkennen. Zwar sagt auch Bernhardy p. 505: „Nun ist die *Schule* das Element und das erste Moment, worauf „der Bau der Sophistik ruht“, aber die Darstellung der Literatur des zweiten Jahrhunderts erhält durch Anschauungen, wie die oben citirten, bei ihm in der Hauptsache eine ganz entgegen-

---

[5]) *τί φῄς; οὐχ ὁρᾷς τὸ ἀγώνισμα οὐδὲ ἀπὸ πολλοῦ, ἀλλ' εἰς ἑκάτερον, φημί, τῶν αὐλῶν ἐμοῦ χωρὶς αὐλοῦντος καὶ πάσαις ἅμα ταῖς ἁρμονίαις χρωμένου κάθησαι πρὸς ἑνός τινος τῶν δακτύλων κίνησιν βλέπων, ὥσπερ ἂν εἰ καὶ ἐν λύρᾳ ἢ κιθάρᾳ πάντων ὁμοῦ δεικνυμένων μιᾶς χορδῆς ἦχον δοκοίης ἀκούειν.* Statt *φησί*, was gänzlich unverständlich ist, habe ich *φημί* geschrieben, wodurch denn alle weiteren Emendationen als unnöthig fortfallen.

gesetzte und falsche Färbung. Man vergleiche z. B. auch noch a. a. O. p. 533: „*Und die Summe von allen Zügen: dieses Trei-* „*ben war ein jugendlicher Rausch, der lange jung erhielt, bis* „*er in höheren Jahren durch Reife verdunstete*“ ff.!! Ganz anders als auf Bernhardy und, wie wir unten sehen werden, auf Welcker haben diese Sophisten, nicht ausgeschlossen den Aristides, ihren Eindruck auf Lehrs gemacht, der von ihnen in seinen „Scenen aus dem gelehrten Leben bei Griechen und Römern“ (populäre Aufsätze aus dem Alterthum 1856) gesprochen. Stellen wir unsern Anführungen aus Bernhardy etwa folgendes Wörtliche gegenüber aus S. 185. „Was diese Sophisten geleistet, liegt „uns in erhaltenen Schriften selbst vor. Allerdings trug viel dazu „bei die Kunst aus dem Stegreif zu reden, — die doch einige „der bedeutenderen selbst nicht erreichen konnten, sondern ihre „Aufgabe den Tag vorher haben mussten oder mochten —, und „die persönliche Erscheinung wie sie auch war: und erklärt dies „immerhin, dass der Eindruck ein ganz anderer war als bei der „Lektüre. Dazu kam die ausgebildete Kunstform, die auch das „Publikum zu beurtheilen verstand: d. h. es war nicht Routine, „sondern jede Art des Styls, jede Art der Gedankenform, Satz- „bildungen, Rhythmen, das alles hatte seine Doktrin, und ein „grosser Theil der Hörer verstand das, und es erhöhte die Be- „wunderung, beschäftigte durch Betrachtung der Form und min- „derte die Langeweile, welche heut zu Tage — wie ich mit Be- „dauern bemerke, nicht Jedermann daran empfindet.“ Hinter der gesuchten Form wird Mattheit und innere Hohlheit als Character aufgewiesen. Wie viel näher unsere Untersuchungen uns dieser Auffassung führen werden als jenen von Bernhardy oder Welcker, wird sich zeigen.

Ich will nun versuchen, vornehmlich aus dem Nachlasse des Aristides, des anerkannten Hauptvertreters der Sophistik jener Periode, ein Bild zu entwerfen zunächst von dem Wesen und Character dieses Sophisten selbst, sodann von der Sophistik überhaupt, von den Umständen, die ihr Entstehen und Gedeihen begünstigten, von ihren Ausartungen und von dem, was als Muster anerkannt und gefeiert wurde, von den hervorragenden Eigenthümlichkeiten des Zeitalters endlich, die mit der Sophistik verwandt und auf ähnliche Ursachen zurückzuführen sind. —

Wenn ich dabei aus den Haupt-Eigenschaften des Rhetors Aristides den Schluss mache auf Neigung und Urtheil der Zeit und die-

selben als Merkmale der Sophistik überhaupt betrachte, so halte ich mich dazu berechtigt durch das hohe Ansehn, welches Aristides bei den Kaisern wie bei der Menge, welches er namentlich bei den Fachgenossen zu seiner Zeit, wie in den folgenden genoss. —

Im dritten Bande bei Dindorf findet sich das hierauf Bezügliche gesammelt. Dort sind auch die Collectanea historica ad Aristidis Vitam des Joann. Massonius abgedruckt, die nebst Letronne's Untersuchung [in: Recherches pour servir à l'histoire de l'Égypte] die Sammlung und chronologische Feststellung der Nachrichten über sein äusseres Leben enthalten. — Er war zu Adriani in Mysien geboren, wie Letronne berechnet, i. J. 117 und ist unter Gommodus wahrscheinlich i. J. 189 gestorben. Seine Lehrer waren nach Philostrat's Angabe: Herodes Atticus und Aristocles. Suidas giebt noch Polemo an. Er selbst erwähnt nur den Alexander von Cotyaea. — Den Anfang der dreizehnjährigen Krankheit des Aristides setzt Masson in das Jahr 159. —

Ausser den erhaltenen 55 Reden und den *τέχναι* finden sich noch vielfache Erwähnungen verloren gegangener Reden, die Canter in seinen Prolegg. zusammenstellt. Doch sind das nur *μελέται*, Uebungsreden über fingirte Themata. Suidas sagt, dass die Anzahl seiner Reden sich nicht angeben lasse.

Neuerdings hat M. W. H. Waddington eine ausführliche Untersuchung über die Chronologie der Lebensgeschichte des Aristides in den Memoiren der Pariser Academie veröffentlicht. [cf. Mém. de l'académie des inscript. et belles lettr. Tom. XXVI.] Gestützt auf ein umfangreiches epigraphisches Material stellt er darin eine Reihe von Proconsulaten, die in den Schriften des Aristides erwähnt werden, fest. So das des Julianus auf das Jahr 145—146, das des Attilius Maximus auf 146—147 und ausser einigen andern noch das des Tiberius Severus auf 153—154 und das des Tiberius Quadratus auf 154—155; endlich das Consulat des Salvius Julianus auf das Jahr 175. Auf Grund dieser Daten setzt Waddington übereinstimmend mit Letronne die Geburt des Aristides auf das Jahr 117, seinen Tod etwas früher als Letronne auf das Jahr 185, nach der Angabe des Suidas, dass er unter Commodus gestorben sei, und der des Philostratus, dass er fast 70 Jahre alt geworden sei. —

Was die Dauer der Krankheit des Aristides anbetrifft, so

scheint mir Waddington allerdings einem starken Irrthum anheimgefallen zu sein. Den sehr zahlreichen Erwähnungen gegenüber, welche dieselbe auf 13 Jahre feststellen, nimmt er eine Dauer von 17 Jahren an, indem er sich dabei einzig und allein auf eine Stelle der zweiten heiligen Rede stützt, die an sich höchst vag und unbestimmt, *gar nicht einmal das bedeutet, was er hineinlegt.* Die Stelle steht t. I. p. 295. Asklepios erscheint dem Aristides und sagt: *ἔχεις . . . δέκα ἔτη παρ' ἐμοῦ καὶ τρία παρὰ τοῦ Σαράπιδος — καὶ ἅμα τὰ τρία καὶ δέκα ὡς ἑπτακαίδεκα ἐφάνη τῇ θέσει τῶν δακτύλων — ταῦτα δὲ εἶναι οὐκ ὄναρ, ἀλλ' ὕπαρ, εἴσεσθαι δὲ αὐτόν.* Ich sehe, wie gesagt, von der Verworrenheit der Stelle ab und verweise darüber auf das Folgende, aber nimmt man den Inhalt auch als positives Zeugniss an, so geben die Götter doch hier dem Aristides eine Verheissung seiner *Lebensdauer*, mitten in drohender Gefahr des Todes und *nicht* eine Ankündigung seiner *Krankheitsdauer*. Waddington übersetzt selbst nicht anders: Je te donne dix ans et Sérapis t'en donne trois; mais au même moment les treize me semblèrent être dix-sept, à la manière dont il tenait ses doigts. Und hierauf fährt Waddington fort: On peut donc admettre avec toute apparence de certitude, que la maladie dura en tout dix-sept ans. [cf. l. l. p. 249.] Ein so offenbares Missverständniss scheint nur dadurch erklärlich, dass der Verfasser, dem diese Annahme in seine Rechnung passte, an dieser Stelle durch den äussern Anschein sich hat verleiten lassen statt dessen, was dastand, vielmehr das zu sehen, was er wünschte.

Es werden mit dieser Annahme alle Daten hinfällig, die Waddington über die Krankheitsgeschichte des Aristides aufstellt; er setzt den Anfang der Krankheit auf das Jahr 144, das Ende auf 161.

Viel für sich hat es dagegen, wenn er die Abfassung der Rede, aus der er jenes Citat nimmt, mit Rücksicht auf das *τοῦ νῦν ὑπάτου* [t. I. p. 292.] in das Jahr des Consulates des dort erwähnten Salvius Julianus setzt, d. i. das Jahr 175.

Nun gehört aber jener Traum von der Voraussagung der noch zu gewärtigenden Lebensdauer in das zweite Jahr der Krankheit, und da Aristides *mehrfach* erwähnt, dass er sich in Wahrheit erfüllt habe, so muss man annehmen, *dass mindestens die 13 Jahre, die ihm klar heraus zugesprochen waren, seitdem*

verflossen sind, und dass er sich zur Zeit der Abfassung der heiligen Reden in irgend einem der etwas unklar hinzugefügten weiteren 4 Jahre befunden habe. Eine derartige nach rückwärts ausgeübte Reconstruction und Amendirung der Träume wird keinen aufmerksamen Leser der *ἱεροὶ λόγοι* überraschen. Die hieraus sich ergebende Berechnung würde also das Resultat der früheren Berechnungen eher bestätigen, als umzustossen geeignet sein. Immer würden die letzten funfziger Jahre sich als der Anfangspunkt der Krankheit ergeben. Ich sehe also keine Veranlassung von den Annahmen Letronnes abzuweichen.

Kapitel I.

Die Stellung des Aristides zur altgriechischen Literatur und sein Verhältniss zu der Philosophie seiner Zeit.

(Homer und Pindar; Thucydides und Demosthenes; Plato; feindselige Polemik der Sophistik des zweiten Jahrhunderts gegen die Philosophie.)

Man betrachtet das zweite Jahrhundert als die Zeit einer doppelten Reaction im Sinn der Rückkehr zu dem alten Götterglauben gegenüber der Irreligiosität und philosophischen Aufklärung der früheren Zeit und der Erneuerung der griechischen Literatur gegenüber der Herrschaft, die lange Zeit die römische Literatur ausgeübt hatte. Durch die kritischen Arbeiten der Alexandriner seien die literarischen Schätze der Alten aufs Neue verbreitet, dem Studium zugänglich gemacht und durch diese sei der fromme Glaube neu belebt, die unversiegliche Schöpferkraft des griechischen Geistes neu befruchtet. Die Schriften des Ael. Aristides scheinen einen fortlaufenden Beleg dafür zu enthalten. Ein grosser Theil seiner Reden ist religiösen Inhalts, auch in den übrigen werden überall die Götter angerufen, die alten Mythen erzählt, der Gedanke an die Abhängigkeit von den Göttern scheint ihn nie zu verlassen. Ebenso sind die Muster der Alten ihm immer gegenwärtig. Homer und Hesiod, die Lyriker und die Tragiker werden beständig citirt, immer erwähnt er Herodot und Thucydides, Platon und vor Allen den Demosthenes. — Dazu hat er sich den attischen Sprachgebrauch in dem Grade angeeignet, dass er hierin seiner Zeit als Muster galt. Auch von seinem Lehrer Alexander sagt er in der Leichenrede auf diesen: „Mir kamen diese Plato-Verehrer, die immer nur „über diesen einzigen philosophiren, lächerlich vor, denn er war

„mit dem Plato meiner Meinung nach mehr als jeder Andere „vertraut und dazu — so sehr übertraf er die Andern — mit „Dichtern, Geschichtsschreibern, kurz, mit allen Blüthen, so viel, „wie die Dichter sagen, das wechselnde Jahr hervorbringt“ [6]). Untersucht man nun aber bei Aristides, welche Wirkungen diese Studien auf seine eigenen Schriften ausgeübt, wie er selbst die Schriften der Alten im Einzelnen zu würdigen verstanden, so wird man je länger je mehr enttäuscht. Ich stehe nicht an zu behaupten, dass er weder den Gedankeninhalt der alten Literatur erfasst und sich zu eigen gemacht, noch ihre Schönheiten richtig empfunden hat, sondern dass er immer nur die äussere Form im Auge gehabt hat. Und da er diese, die bei den alten Mustern vom Inhalt untrennbar, von innen heraus erzeugt war, ohne diesen Inhalt zu verstehen gesondert auffasst, da er die glänzende Schale von der nährenden Frucht loslöste, so wurde sie trotz aller Mühe, mit der er die einzelnen Stücke künstlich zusammensetzte, in seinen Händen zur leeren, trockenen Hülse.

Wie er die Poesie auffasst und beurtheilt, geht zunächst aus einer Anzahl von Stellen hervor, in denen er an einzelnen Dichtern eine ebenso missliebige als unverständige Kritik übt. So z. B. über Homer, I. p. 55 und I. p. 64., über Pindar II. p. 53, über Alcman II. p. 378: [*οὕτω σφόδρα ἔνθεος γίγνεται ὥστε φαίης ἂν ὅτι οὐδ᾽ οὑτωσὶ κατὰ τὸ ῥῆμα ἔνθεός ἐστιν, ἀλλ᾽ αὐτὸ δὴ τοῦτο ὥσπερ θεὸς τῶν ἀπὸ μηχανῆς λέγει „Εἴπατέ μοι τάδε, φῦλα βροτήσια“*]. Vor Allem characteristisch in dieser Hinsicht aber ist die Stelle im Eingang der Rede auf den Sarapis, [cf. t. I, p. 47 ff.] in welcher er die Poesie mit der Prosa vergleicht in Rücksicht darauf, welche geeigneter sei in naturgemässer, begeisterter und zugleich kunstvoller Weise das Lob der Götter zu „singen“ [*ὑμνεῖν*]. Er entscheidet sich für die Prosa. Die Begründung der Vorzüge derselben, die in anderer Beziehung vieles Wichtige enthält, will

---

6) [cf. I. p. 86.] *ἐγέλων δ᾽ ἔγωγε ἐπὶ τοῖς τὸν Πλάτωνα προϊσταμένοις καὶ περὶ τούτου μόνον φιλοσοφοῦσιν, ὁ δὲ τῷ Πλάτωνι παντὸς ἄλλου μᾶλλον γνώμην ἐμὴν κεχαρισμένος καὶ — τοσοῦτον τοὺς ἄλλους ἐνίκα — ποιηταῖς, λογογράφοις, ἅπασι τοῖς ἄνθεσιν, ὅσοις αἱ ὧραι, φασίν, φύουσιν.* Ich verstehe die mehrfach beanstandete und emendirte Stelle ohne Emendation, indem ich *τοσοῦτον . . . ἐνίκα* als Parenthese fasse, was bei Arist. häufig ist, und *ποιηταῖς* etc. wie *τῷ Πλάτωνι* zu *κεχαρισμένος* ziehe.

ich unten näher beleuchten und hier nur die Gründe gegen die Poesie anführen. Man könnte auf den ersten Blick glauben, dass man einen satirischen Ausfall gegen schlechte Dichterlinge vor sich hätte, wenn nicht die durchweg ganz ernste Durchführung der folgenden Untersuchung wie z. B. über das Alter der Entstehung der Poesie und Prosa, über das Metrum in beiden auf das Deutlichste bewiese, dass in der That es sich um das Wesen der Poesie überhaupt handelt. Allerdings waltet in unserer Stelle des Aristides eine gewisse Animosität gegen die Poesie vor, die sich namentlich im Eingange in häufiger Anwendung der Ironie äussert, und vorzüglich scheint er sich gegen Pindar zu wenden [7]). „Glücklich ist das Geschlecht der Poeten und von „Sorgen sind sie gänzlich frei. Denn nicht allein können sie „überall ihren Stoff auswählen, wie sie nur wollen, der mitunter

---

[7]) cf. I. p. 47 (Jebb). *Εὔδαιμόν γε τὸ τῶν ποιητῶν ἐστι γένος καὶ πραγμάτων ἀπήλλακται πανταχῇ. οὐ γὰρ μόνον αὐτοῖς ἔξεστι τὰς ὑποθέσεις τοιαύτας ὁποίας ἂν αὐτοὶ βουληθῶσιν ἑκάστοτε ἐνστήσασθαι, οὔτε ἀληθεῖς οὔτε ἐνίοτε πιθανὰς, ἀλλ' οὐδὲ ἐχούσας σύστασιν τὸ παράπαν, εἴ τις ὀρθῶς βούλοιτο σκοπεῖν, ἀλλὰ καὶ διαχειρίζουσι ταύτας οὕτως ὅπως ἂν αὐτοῖς δόξῃ νοήμασί τε καὶ ἐνθυμήμασιν, ὧν ἔνια, εἴ τις τὰ πρὸ αὐτῶν τε καὶ μετὰ ταῦτα ἀφέλοι, οὐδὲ μαθεῖν ἔστιν αὐτά γε καθ' αὐτὰ ὅ τι δηλοῖ. ὁμοῦ δὲ πάντων λεχθέντων συνέντες ἀπεδεξάμεθα ὥσπερ ἀγαπήσαντες ὅτι συνήκαμεν. ἐνίων δὲ τὰς ἀρχὰς εἰπόντες τὸ λοιπὸν ἀφῆκαν, ὥσπερ καταγνόντες, τὰ δὲ τῆς ἀρχῆς στερήσαντες, ἄλλων δὲ τὰ μέσα ἐξελόντες, ἀποχρῆν ᾠήθησαν, ὥσπερ τύραννοί τινες τῶν νοημάτων ὄντες. ἔπειτα δὲ οὐδὲν αὐτοῖς ἀτόλμητον οὐδ' ἄπορόν ἐστιν, ἀλλὰ θεοὺς ἀπὸ μηχανῆς αἴρουσι, καὶ εἰς πλοῦν ἐμβιβάζουσι συμπλεῖν οἷς ἂν αὐτοῖς δοκῇ, καὶ ποιοῦσιν οὐ μόνον συγκαθημένους, ἂν οὕτω τύχῃ, τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλὰ καὶ συμπίνοντας καὶ λύχνους ἔχοντας φῶς ποιοῦντας. καὶ ταῦτα δὴ οὕτω μεγαλοπρεπεῖς εἰσιν, ἀφ' οὗ πᾶς ὅδε λόγος ὡρμήθη, ὡς εἰσὶν εὐδαίμονες κατ' αὐτὸν τὸν Ὅμηρον ῥεῖα ζώοντες, ἐπειδὰν ποιῶσι τοὺς ὕμνους καὶ παιᾶνας τοῖς θεοῖς. αἱ δὲ στροφαὶ ἢ περίοδοι ἀπεπλήρωσαν τὸ πᾶν. καὶ Δᾶλον ἀμφιρρύταν εἰπόντες, ἢ Δία τερπικέραυνον, ἢ πόντον ἐπίβρομον, καὶ παρελθόντες ὡς Ἡρακλῆς εἰς Ὑπερβορέους ἀφίκετο, καὶ ὡς Ἴαμος ἦν μάντις παλαιὸς, ἢ ὡς τὸν Ἀνταῖον Ἡρακλῆς, ἢ Μίνωα, ἢ Ῥαδάμανθυν προσθέντες, ἢ Φᾶσιν ἢ Ἴστρον, ἢ ὡς αὐτοὶ θρέμματα Μουσῶν εἰσι καὶ ἄμαχοί τινες εἰς σοφίαν ἀναφθεγξάμενοι, αὐτάρκως σφίσιν ὑμνῆσθαι νομίζουσι, καὶ οὐδὲ τῶν ἰδιωτῶν οὐδεὶς πλέον ἐπιζητεῖ παρ' αὐτῶν. οὕτω δὲ σφόδρα αὐτοὺς ἱεροὺς ἄγομεν καὶ σεμνύνομεν ὥστε καὶ αὐτὸ τὸ ποιεῖν τοὺς ὕμνους τοῖς θεοῖς καὶ προσαγορεύειν τούτοις παρακεχωρήκαμεν, ὥσπερ προφηταῖς ὡς ἀληθῶς οὖσι τῶν θεῶν. κ. τ. λ. . .*

„weder wahr noch selbst glaubhaft ist, sondern, wenn man „genau zusehen wollte, ganz und gar keinen Bestand hat, son- „dern sie gehen darin auch ganz nach Belieben mit Gedanken „und Einfällen um, von denen manche, wenn man fortlässt was „vorangeht und was folgt, gar nicht einmal für sich allein zu „verstehen sind. Wenn wir es aber nur im Zusammenhange „verstehen, so lassen wir es uns gefallen und sind froh, dass „wir es überhaupt verstanden haben. Von Manchem sagen sie „den Anfang und lassen, gleichsam geringschätzig, das Uebrige „fort, dann wieder schneiden sie den Anfang weg oder reissen „die Mitte heraus und lassen's damit genug sein, wie Tyrannen „im Reich der Gedanken. Und dann schrecken sie vor Nichts „zurück und nichts ist ihnen unmöglich, sondern immer ist ein „deus ex machina bei der Hand, und sie schiffen sich ein, wenn „es ihnen einfällt, und lassen uns, wenn es so kommt, nicht „allein mit bei Tische sitzen, sondern auch mittrinken und die „Fackeln halten. Und bei alledem sind sie, — wovon diese „ganze Rede ausging — so hochherrlich, dass sie die ‚Glück- „lichen' sind, wie Homer selbst sagt, ‚leicht dahinlebend', denn „sie machen ja die Hymnen und Päane auf die Götter. Ihre „Strophen aber und ihre Wendungen machen das Ganze aus. „Und wenn sie ‚die ringsumflossene Delos' sagen oder ‚der „donnerfrohe Zeus' oder ‚das lautaufbrausende Meer' und wenn „sie erzählen ‚wie Herakles zu den Hyperboreern kam' und ‚dass „Iamos ein alter Seher war' oder ‚wie Herakles den Antäos „niederwarf' oder den ‚Minos' und ‚Radamanthys' noch dazu- „fügen oder den ‚Phasis' und ‚Istros' oder wenn sie in die „Welt schreien, dass sie selbst ‚die Zöglinge der Musen sind' „und ‚unantastbar in ihrer Weisheit', so meinen sie damit ihre „Hymnen fertig zu haben, und von den unpoetischen Laien ver- „langt auch Niemand etwas mehr von ihnen. Für so heilig „halten wir sie und so sehr verehren wir sie, dass wir das Amt „die Götter anzurufen und zu lobpreisen ihnen ganz überlassen „haben, als wären sie in der That die Propheten der Götter" u. s. w. Auf dieses Vorrecht habe in jeder Beziehung die Prosa weit grösseren Anspruch, sie sei auch naturgemässer als die Poesie, *ὥσπερ γε καὶ βαδίζειν, οἶμαι, μᾶλλον [κατὰ φύσιν] ἢ ὀχούμενον φέρεσθαι.* Auch die Pythia und die übrigen Orakel gäben mehr Sprüche *χωρὶς μέτρου,* ebenso wie Asklepios und Sarapis die Träume. So kommt er zu dem Satz: *τιμιώτερον ἂν ποιοῖ-*

μεν τῇ τοιᾷδε προσρήσει προσαγορεύοντες τοὺς ἅπαντα ταῦτα διαθέντας θεοὺς κ. τ. λ. — Mit einer Entschuldigung, dass er dieses nicht sage *τὸ τῶν ποιητῶν ἀτιμάζων γένος*, geht er dann zu dem Beweise über, dass das eigentliche *μέτρον* auch der Prosa viel eher und mehr angehöre als der Poesie. Den Dichtern verleihe es nur *τὴν μὲν εὐφημίαν τοῦ ὀνόματος, τῇ δὲ χρείᾳ πολὺ μᾶλλον ἡμέτερόν ἐστιν.* Die Poesie habe wohl einzelne Maasse, die Prosa aber verlange durchweg das strengste Maass [8]): „Denn dort zählt es nur die Jamben ab, dass der „Vers voll wird, hier aber beherrscht das Maass die ganze Rede „und geht von Anfang bis zu Ende durch und fängt gleich beim „ersten Worte an. Es erlaubt weder zu viel noch zu wenig zu „sagen, sondern zwingt jedem Gegenstand gerecht zu werden. „Dann gestattet es auch nicht Ueberflüssiges miteinzuschalten des „Metrums wegen, was lächerlich ist" u. s. w. Wie die *Maasse*, die wir auf dem Markte im Verkehr mit den Krämern anwenden, zwar auch den Namen mit Recht führen, von *dem wahren Maass* der Dinge aber doch etwas sehr Verschiedenes sind, so seien die *μέτρα* bei den Dichtern beschaffen, das „*Maass an sich*" haben sie nicht. [*οὕτω καὶ ἐνταῦθά ἐστι τὰ μέτρα παρὰ τοῖς ποιηταῖς τὰ καθ' ἕκαστα, οἶμαι, ταῦτα* — d. h. Maasse *für dieses und jenes*, wie beim Krämer — *οὐ μέντοι τό γε ὅλον μέτρον παρ' αὐτοῖς.*] Dieses aber könnte man mit und ohne Metrum erreichen, freilich wäre das den Dichtern viel leichter gemacht, *εἰσὶν γὰρ αὐτοκράτορες ὅ τι ἂν βούλονται ποιεῖν.* Die Redner aber hätten keinerlei solche Licenzen: cf. I. p. 50 (Jebb.). *ἡμῖν δὲ οὔτε ἀνοῖξαι πίθον ὕμνων, οὐθ' ἅρμα μουσαῖον οὐθ' ὁλκάδα μυριοφόρον, οὔτε νεφέλας, οὐ γρῦπας οὐδὲ τῶν τοιούτων οὐδὲν ἔξεστιν εἰπεῖν, οὔτε θρασύνασθαι οὔτ' ἐπεμβαλεῖν λόγον ἔξω τοῦ πράγματος, ἀλλ' ὡς ἀληθῶς δεῖ μένειν ἐν τῷ μέτρῳ καὶ μεμνῆσθαι παρὰ πάντα ἑαυτοῦ, οἷον ἐπὶ στρατείας τὴν τάξιν φυλάττοντα.* —

Man sieht, wie kleinlich und äusserlich diese Betrachtungs-

---

[8]) *ἐκεῖ μὲν γὰρ τὸ ἔπος ἰαμβεῖον μετρεῖ μόνον,* [das Subject zu der ganzen Periode ist aus dem vorigen Satze: *τὸ μέτρον*] *εἰ πληροῖ τὸν τόνον, ἐνταῦθα δὲ ὅλον καταμετρεῖ τὸν λόγον καὶ διὰ παντὸς ὡς ἀληθῶς δίεισι, καὶ ἄρχεταί γε εὐθὺς ἐκ τοῦ ὀνόματος. οὔτε γὰρ ὑπερβαλεῖν οὔτ' ἐνδοτέρω τῆς ἀξίας ἐλθεῖν ἐᾷ, ἀλλ' ἑκάστῳ τὸ γιγνόμενον ἀποδιδόναι κελεύει. ἔπειτα παρεμβαλεῖν οὐκ ἐᾷ περιττά, ὃ γελοῖόν ἐστιν, ἕνεκα τοῦ μέτρου κ. τ. λ...*

weise ist und wie weit entfernt von dem Verständniss, worin das Wesen der Poesie besteht, und was die poetische Form für eine Bedeutung hat. Dem Sophisten, der gewohnt ist die Dinge nur immer in der Rücksicht zu betrachten, wie sie für seinen augenblicklichen Zweck am besten sich rhetorisch zurichten und ins Licht setzen lassen, dem der Wahrheitssinn gänzlich verloren gegangen ist, ihm ist der Begriff der wahren Begeisterung des Dichters abhanden gekommen, so gut wie der der inneren Ueberzeugung des Redners. Statt dessen sieht er überall nur äusserliche und kleine persönliche Motive. — Der ganze Excurs in der Rede *περὶ τοῦ παραφθέγματος* über die alten Dichter, Geschichtsschreiber und Redner, deren Recht gross von sich zu denken und zu sprechen er auch für sich in Anspruch nimmt, ist darüber belehrend. [cf. t. II. p. 378—384. (Jebb.).]

Er ist gewohnt in den *μελέται* für und wider dasselbe Thema zu reden und so verschwindet ihm auch in den Reden, in denen er seine wirkliche Meinung auszusprechen bemüht ist, die Ehrfurcht vor den Thatsachen. Wie er in den beiden Platonischen Reden und in der Rede *ὑπὲρ τῶν τεττάρων*, in denen es ihm doch, wenn irgendwo, um Wahrheit zu thun sein muss, mit aller seiner Kunst den Perikles gegen die Anklage im Gorgias des Plato vertheidigt, so finden sich Stellen aus einer Rede erwähnt, die offenbar die Anklage des Perikles zum Inhalt hatte. [cf. *σχόλια εἰς στάσεις: Συριανοῦ* Walz t. IV. p. 728 und *Σωπάτρου* p. 731.] Seine Verehrung der Freiheit und der Grossthaten Athens, die immer wieder und wieder ihn von Marathon und Salamis reden lässt, so dass man unwillkürlich an die Lehren des *ῥητόρων διδάσκαλος* bei Lucian erinnert wird, hindern ihn nicht, die jetzige Lage Athens weit glücklicher zu preisen, als jene alte. [cf. t. I. p. 183. (J.): *καὶ πέπραγεν οὕτως ὥστε μὴ ῥᾳδίως ἄν τινα αὐτῇ τἀρχαῖα ἀντὶ τῶν παρόντων συνεύξασθαι.*] Die Perserkriege hätte ein Gott veranstaltet als einen Wettkampf, *καθάπερ τοὺς εἰωθότας ἡμεῖς*, [t. I. p. 120, 15], um die Tapferkeit der Athener ins Licht zu setzen, diese Kämpfe aber zu schildern erfordere für ihn gleiche Anstrengung und Kampf, wie jene Schlachten die Athener gekostet [9]).

[9]) cf. I. 116, 10 und I. 139, wo es von Salamis heisst: *νῦν δὲ ὑπὲρ ὧν πάντες ποιηταὶ λέγοντες ἐλάττους γεγόνασι..... περὶ τούτων ἀγωνιζόμεθα οὐδὲν ἐλάττω κατὰ τοὺς λόγους ἀγῶνα μικροῦ δεῖν*

Am schlimmsten aber steht es mit der so sehr zur Schau getragenen Verehrung für Plato und Thucydides, während er den Demosthenes zwar nicht wie jene gradezu herabsetzt, jedoch deutlich zu verstehen giebt, dass er selbst ihn weit übertroffen habe. In der vierten heiligen Rede, die vorzüglich seine Erweckung zum Rhetor durch Asklepios behandelt, erzählt er unter den Traumgesichten[10]: „Und unter den Trostesworten, die „mir gleich zuerst zu Theil wurden, war auch dieses: *für dich „ziemt es sich mit Sokrates zu reden und mit Demosthenes und „Thucydides,*“ und t. I. p. 325, nachdem er eine Rede gehalten: *Ἀλεξάνδρου ἐν Ἰνδοῖς ὄντος συμβουλεύει Δημοσθένης ἐπιθέσθαι τοῖς πράγμασιν,* sandte ihm der Gott ein Traumbild, von dem er erzählt[11]: „Dann sprach er [sc. träumte ich] von „meinen Reden, zu welcher Höhe sie sich erhoben hätten, und „erwähnte dann Plato und Demosthenes, über deren jeden er „sich einzeln ausliess und fügte zuletzt hinzu, *nach meinem Ur„theil hast du den Demosthenes an Würde übertroffen*, so dass „die Philosophen selbst nun sich nicht mehr brüsten können. „Dieses Wort hat in mir den ganzen späteren Ehrgeiz entzündet, „das machte es, dass Alles, was ich im Reden leistete, mir „immer noch nicht genug zu sein schien. *Und das hat denn „auch im Wachen der Gott selbst besiegelt.*“ Aehnliches sagt er auch in dem Proömium zur Rede gegen den Capito, [cf. t. II. p. 316 und 317], wo er von seiner Nachahmung der Leptinea spricht, zu der ihn Asklepios aufgefordert: „Freilich sei es nicht „leicht den Mann [sc. den Demosth.] zu übertreffen, . . . aber „bei Asklepios sei Vieles möglich“ . . . „und wenn ich dann

---

ἢ κατὰ τὰς πράξεις ἐκεῖνοι τότε. Dann folgt die Schilderung der Schlacht.

10) cf. I. p. 324. *ἦν δ᾽οὖν ἐκεῖνά τε τῶν παρακλητικῶν, σοὶ πρέπουσιν λόγοι σὺν Σωκράτει καὶ Δημοσθένει καὶ Θουκυδίδῃ κατὰ πρώτας εὐθὺς γενόμενα.*

11) *ἔπειτα λέγειν* [sc. *ἐδόκει*] *περὶ τῶν λόγων τῶν ἐμῶν εἰς ὅσον προβεβηκότες εἶεν, μνησθῆναι μὲν δὲ Πλάτωνος καὶ Δημοσθένους, ἐφ᾽ οἷσπερ ἐμνήσθη ἑκατέρου. ἀκροτελεύτιον δ᾽ἐπιθεῖναι παρῆλθες ἡμῖν τῷ ἀξιώματι τὸν Δημοσθένη, ὡς μηδ᾽ αὐτοῖς ἄρα τοῖς φιλοσόφοις εἶναι ὑπερφρονῆσαι. τοῦτο τὸ ῥῆμα πᾶσαν ἐμοὶ τὴν ὕστερον φιλοτιμίαν ἐξῆψε, τοῦτ᾽ ἐποίησε πᾶν ὅ τι ποιοίην περὶ λόγους ἔλαττον εἶναι τοῦ δέοντος νομίζειν. καὶ μέντοι καὶ ὕπαρ αὐτὸς ἐπεσφραγίσατο ὁ θεός.*

„siege, was kann mir dann noch fehlen?“ [12]) Mit nicht minderem Selbstgefühl und mit ächt rhetorischer Verkehrtheit heisst es im Panathenaicus in Bezug auf eine Stelle des Thucydides[13]): „Ich ärgere mich, dass Andere schon zuvor von den Lacedämo-„niern gesagt haben, dass ihr Heer fast ganz aus Befehlshabern „bestünde. Denn das musste für Euch aufgespart und von Euch „zuerst gesagt werden, *jener hat das zur Unzeit schon früher „vorgebracht.*“ Und in der oben schon erwähnten Stelle aus *περὶ τοῦ παραφϑέγμ.* II. p. 381, 10 schiebt er dem Thucydides unter, er habe deshalb nur den peloponnesischen Krieg den vorhergegangenen gegenüber als den wichtigsten bezeichnet um sich über seine Vorgänger in der Geschichtsschreibung zu überheben. „Das bedeutet nichts anderes, als dass er damit einem Herodot „oder solchen Leuten wie Hellanikus und Hekatäus und all den „Andern gegenüber sagen will, ich überrage euch Alle an Urtheil, „denn ich habe mir hier zuerst den bedeutendsten Stoff ausge-„wählt, ich werde über das und das hier schreiben, alles Uebrige „ist Kinderei.“ [14])

Am auffälligsten aber ist seine Polemik gegen Plato. In den beiden Reden *περὶ ῥητορικῆς* glaubt er den Gorgias des Plato vollständig widerlegt und Plato sogar mit dessen eigenen Waffen geschlagen zu haben. Die Rede *ὑπὲρ τῶν τεττάρων* enthält unter der Maske der Vertheidigung gegen die Angriffe des Sokrates im Gorgias sehr weitschweifige Enkomien auf den Miltiades, Themistokles, Cimon und Perikles. Man könnte diese Reden Musterstücke der sophistischen Angriffsweise nennen, wenn nicht durch die ermüdende Breite der Eindruck abgeschwächt würde. Doch wird das Interesse erhöht durch die eingeflochtenen, sehr heftigen Ausfälle gegen zeitgenössische Richtungen,

---

[12]) cf. II. p. 316. *μὴ ῥᾴδιον εἶναι τὸν ἄνδρα παρελϑεῖν . . . ἐὰν δ᾽ ἄρα . . . κρατῶ, τί μοι περιέσται; κ. τ. λ.*

[13]) cf. t. I. p. 221, 20. *ἄχϑομαι δ᾽ ἔγωγε ἑτέρους φϑάσαντας εἰπεῖν ἐπὶ Λακεδαιμονίων ὅτι ἄρα πλὴν ὀλίγων τὸ στρατόπεδον αὐτοῖς ἄρχοντες ἀρχόντων εἰσίν. ὑμῖν γὰρ ἥρμοττε τετηρῆσϑαι καὶ ἐφ᾽ ὑμῶν πρῶτον εἰρῆσϑαι, ὁ δὲ πρότερον τοῦ δέοντος προεξήνεγκεν αὐτό.* Die qu. Stelle bei Thucydid. steht V. 66: *σχεδὸν γάρ τι πᾶν πλὴν ὀλίγου τὸ στρατόπεδον τῶν Λακεδ. ἄρχοντες ἀρχόντων εἰσίν. κ. τ. λ.*

[14]) *ἔστι δὲ ταῦτα οὐδὲν ἕτερον ἀλλ᾽ ἢ ἐνδείκνυται τῷ Ἡροδότῳ καὶ τοῖς Ἑλλανίκοις καὶ τοῖς Ἑκαταίοις καὶ πᾶσι τούτοις ὅτι ἐγὼ ὑμῶν πρόσχω τῇ κρίσει πρῶτον τὰ γοῦν κράτιστα ἐξειλεχώς, ταῦτα καὶ περὶ τούτων γράφω, τὰ δὲ πλείω παιδιά.*

namentlich gegen die Philosophen. — Ohne von Sinn, Absicht und Zusammenhang des Ganzen Notiz zu nehmen, gewiss häufig ohne davon etwas zu verstehen, ja ohne die Zusammengehörigkeit der einzelnen Schlüsse zu beachten greift Aristides aus dem Platonischen Dialog einzelne Sätze zur Widerlegung heraus. Verdrehungen und Missverständnisse der Worte des Plato [cf. z. B. II, 17, 5. 34. etc.], namentlich wo die Ausdrücke eine doppelte Deutung des Sinnes zulassen [wie z. B. bei τέχνη. cf. II, 10 ff. 33 ff. etc.], wörtliche Auslegung bildlicher Wendungen, Ausspinnung der Gleichnisse bis zu widersinnigen Consequenzen [cf. z. B. II. p. 89—94 etc.] und, was stellenweise von grosser Wirkung und vorzüglich mit rhetorischen pigmentis ausgestattet ist, die Einführung religiöser Argumente in den Beweis, das sind die am meisten angewandten Mittel, mit denen er sich den Weg ebnet, um dann auf irgend einem Gemeinplatz seine Rhetorik mit vielem Pomp und zahlreichen hochtönenden Beispielen sich ergehen zu lassen. — Uebrigens ist durchgehends erkennbar, dass es sich im Grunde um eine mehr oder minder versteckte Polemik gegen die gleichzeitigen Philosophen handelt, die auf Plato gestützt wohl häufig die Sophisten angegriffen haben mochten. Ein Beleg dafür ist auch die ganze Rechtfertigungsrede gegen Capito und namentlich der Schluss von ὑπὲρ τῶν τεττ. von p. 307 ab. Daher ist auch die grosse Gereiztheit gegen Plato zu erklären. Bemerkenswerth ist die künstliche Art, in der dieselbe sich äussert. Die Angriffe wechseln unaufhörlich mit Lobsprüchen, daneben geht dessenungeachtet eine regelmässige Steigerung in der Stärke der Schmähungen, die sich nach der vermeintlichen Stärke seiner Beweise richtet. Aristides versteht nicht nur sich sophistisch zu vertheidigen, sondern er hat von Hause aus seine Reden so eingerichtet, dass er zahlreiche Stellen daraus für das Gegentheil der darin über Plato gefällten Urtheile anführen könne. [cf. t. II. p. 318. 319, 15. 321. 322.] Die Angriffe auf Plato finden sich in allen drei Reden sehr zahlreich: [cf. z. B. II. 1. φιλονεικότερον τοῦ δέοντος.... 8, 15. οὐκ ἔχω μαθεῖν ὡς οὐχ ὑβρίζοντός ἐστιν. 29, 15. συκοφαντίαν, ἀλλ' οὐκ ἔλεγχον οὐδὲ πίστιν ἐνοῦσαν τῇ παρ' αὐτοῦ βλασφημίᾳ. Auch gegen Sokrates selbst: cf. 56, 11.]. Vielfache Verdächtigungen leitet er dann aus dem Verkehre des Plato mit Dion her, wie er auch *die Briefe* überall mit Vorliebe citirt und gegen Plato verwendet: [cf. II. 66—68. 79. 203 204.

235 etc. . .]. Dass Plato am Schluss des Gorgias den Athener Aristides als wahren Staatsredner anerkennt, giebt unserem Aristides Veranlassung zu folgender Interpretation[15]: „Dieses Urtheil „ist mitten unter die Erzählung eingestreut nach meiner Meinung nicht unüberlegt und absichtslos und wie es ihm aus der „Feder floss, sondern damit es so viel als irgend möglich versteckt sei und, wenn Jemand es fände und benutzte, er nicht „schiene es übergangen zu haben, sondern es doch darin stände." Am heftigsten sind die Angriffe in *ὑπὲρ τ. τεττ.* [II. p. 117, 15... *οὐ πόρρω κακοηθίας*. cf. ferner p. 118. 120, 10. 122, 15. *124, 15.* 286. 288 etc.] In der Vertheidigungsrede gegen Capito beweist er dann aufs Neue, dass Plato ja im Grunde dieselbe Ansicht über die Rhetorik habe wie er selbst, freilich seien im Gorgias jene ungerechten Angriffe enthalten, die er aufgedeckt, [cf. II. p. 322, 10] doch er wolle zugeben [cf. II. p. 327, 5], dass jene Dinge von Plato nur *ἡδύσματος ἕνεκα τῶν λόγων . . . καὶ διατριβῆς* gesagt seien. Im Uebrigen hebt er hervor, dass auch er dem Plato ja ergeben sei, wenn auch nicht so vollständig wie die *σοφοί* und auch *τὸν βίον* [sc. sein eigenes] *οὐ παντάπασι ἀπᾴδειν φασὶ τῆς ἐκείνου γνώμης οἱ πεπειραμένοι.* [cf. II. p. 317][16].

Endlich noch eine Stelle aus der fünften heiligen Rede. Der Gott spricht im Traume zu ihm: [I. p. 360] „Dieser, sprach er, „ist *Plato und Thucydides,* und *Plato und der und der* und so

---

[15]) cf. II. p. 87. *ἔγκειται μὲν γάρ που ταῦτα μεταξὺ τοῦ μύθου οὐκ ἀσκέπτως ἐμοὶ δοκεῖν οὐδὲ φαύλως οὐδὲ ὡς ἐξέπεσεν, ἀλλ' ὅπως συγκρυφθείη τε ὡς δυνατὸν μάλιστα, καὶ εἴ τις εὑρὼν χρῷτο, μηδ' αὐτὸς δοκοῖ παρελθεῖν, ἀλλ' ἐνείη.*

[16]) Die folgende Stelle 317, 10 ist nicht verstanden und falsch emendirt. *ἀλλ' εἴτ' ἐγὼ κατ' ἐκεῖνον ἔφην τότε εἴτ' ἐκεῖνος νῦν. κατ' ἐμὲ οὐκ ἄν μοι δοκεῖ μέσος ἐγγενέσθαι οὐδὲ παρελθεῖν παρὰ τῷ ἑτέρῳ τὸν ἕτερον εὐνοίας ἕνεκα καὶ τοῦ ταὐτὰ γιγνώσκειν περὶ τῶν ὅλων εἰπεῖν.* Ich stelle statt *κατ' ἐκεῖνον* und *κατ' ἐμὲ* das Ursprüngliche der Hdschrft. *κατ' ἐκείνου* und *κατ' ἐμοῦ* wieder her und statt des *μέσος*, welches unverständlich ist, schlage ich vor *μῖσος* zu schreiben: „Aber ob ich nun früher gegen Plato gesprochen habe „und er [sc. seine Anhänger, wie mehrfach] jetzt gegen mich, so scheint „mir das nicht dazu angethan, dass daraus Feindschaft entstehe etc. „da wir ja im Ganzen — *περὶ τῶν ὅλων εἰπεῖν* — derselben Ansicht „sind." [Für *μῖσος* cf. auch 319, 15: *οἱ σοφοὶ . . . καὶ κακῶς λέγοντες ἐμέ.*]

„zählte er noch viele auf, *indem er immer dem Plato noch einen „zugesellte*, dass *ich also die Kräfte aller dieser zusammen be-„sässe* . . u. s. w.[17]).

Der einzige Vortheil, den er aus dem Studium der Alten zog, war die Uebernahme der äussern Kunstformen, die er dort in so hohem Grade ausgebildet vorfand und nun überall auf das Sorgfältigste zu verwenden bestrebt war. Geist und Gemüth aber blieben dabei leer. Es fragt sich nun, ob nicht der daraus entspringende Schaden den Vortheil bedeutend überwog! Da man mit leichterer Mühe die fertig überlieferten Formen sich aneignet, so hört die Nöthigung zum Schaffen derselben auf, es tritt die Gewöhnung ein zu schreiben, ohne mit dem Innern dabei betheiligt zu sein, die künstlerische Production trennt sich von ihrem natürlichen Boden und wird zum leeren Spiel, sie gewinnt an Ausdehnung, mitunter an technischer Fertigkeit und verliert die originale Kraft. Wenn es von der wahren Beredsamkeit heisst: pectus est quod disertum facit, so treten hier an die Stelle des „pectus" die „*τέχναι ῥητορικαί*", die „*τόποι*", „*στάσεις*" und „*ἰδέαι*".

Es macht aber dieser Mangel an Originalität sich sehr bald fühlbar und die schnell eintretende Uebersättigung nöthigt zu immer gesteigertem Raffinement in der Form, um die Leerheit und den Widersinn des Inhaltes zu verdecken. Ein auffallender Unterschied besteht dabei zwischen den reinen Schulreden, den *μελέται*, die durch die Fiction der redenden Person und immerhin doch durch eine gewisse Gebundenheit an die wirkliche Geschichte eingeengt, sich auf die Uebung der rhetorisch-sophistischen Fechterkünste beschränken, und den übrigen Reden, in denen dem Autor eine freiere Bewegung gestattet ist, den Lobreden, den heiligen und Gelegenheitsreden, den Angriffs- und Vertheidigungsreden, welche die Sophistik selbst zum Gegenstande haben, mögen diese nun aus wirklichen Anlässen entsprungen oder nur als *διατριβαί* angefertigt sein. Jene ersteren sind wohl auf einen engeren Kreis von Kennern und Schulfreunden berechnet worden, sie bieten in ihrer ermüdenden Mattheit und Einförmigkeit für uns das einzige Interesse, an ihnen die An-

---

[17]) *οὗτος, ἔφη, ἐστὶ Πλάτων καὶ Θουκυδίδης, καὶ Πλάτων καὶ ὁ δεῖνα καὶ πολλοὺς κατέλεξεν οὕτως ἀεὶ τῷ Πλάτωνι συζευγνύς τινα, ὡς τὰς ἁπάντων τούτων δυνάμεις ἔχοντα ἐμέ. κ.τ.λ.*

wendung der rhetorischen Theorie zu verfolgen. Dagegen sind die letzteren, die vor einem grossen Publikum gehalten wurden, mit mannigfachen Zuthaten gewürzt. Die ausgeartetste Schmeichelei und der extremste Servilismus überbieten sich in immer feiner und feiner zugespitzten Ausdrucksformen, [vgl. z. B. das Proömium zum *ἐγκώμιον Ῥώμης*], das ungezügelte Selbstlob greift zu den wunderlichsten Mitteln, um sich kund zu geben und in bedeutsamer Weise werden, einerseits als Gegenstand der Schwärmerei, andrerseits der Polemik, zwei Gebiete herangezogen, die einem ähnlichen Wandlungsprocesse unterlegen waren wie die Literatur: die *Religion* und die *Philosophie.*

Die verschiedenen Richtungen der griechischen Philosophie hatten in der Tradition schon längst durch Verflachung und Vermischung, durch Berührung mit neuen, fremdartigen Elementen sich zu einer Menge verschiedenartiger Combinationen verbunden. Durch die Aufnahme und Verbreitung bei den Römern erhielten diese Studien einen bedeutenden Aufschwung und unter den Einwirkungen des veränderten Zeitgeistes entwickelten sich in den ersten beiden Jahrhunderten der Kaiserzeit neue, bedeutende Systeme, die jüdisch-griechische Philosophie, die Schule der Neupythagoräer, der Neuplatoniker. Daneben gab es Viele, die irgend einem der früheren Systeme folgend, dieses in subjectiver Weise für sich weiter bildeten und modificirten, wie wir in Marcus Antoninus einen bedeutenden Vertreter des alten Stoicismus sehen[18].

Jedenfalls aber sind die Haupt-Sätze und Ideen *aller* dieser Systeme, in allen diesen Modificationen mehr und mehr Gemeingut Aller geworden, eine gewisse Bekanntschaft mit denselben machte allmählig einen Theil der vulgären Bildung aus. Ein Symptom dieser Verbreitung und wieder ein Werkzeug derselben sind wohl die Menge jener After-Philosophen, namentlich den Stoikern, Cynikern und Epikureern sich zurechnend, die in der ganzen römischen und griechischen Literatur jener Zeit der immer wiederkehrende Gegenstand des Spottes sind, die am meisten der Satire Lucians verfallen. So war denn auch für die Sophistik, die doch die Höhe der geistigen Bildung darzustellen prätendirte, eine Bekanntschaft mit der Philosophie unerlässlich. Sie musste wenigstens dieselbe zu kennen vorgeben. Auch hierin

---

[18]) cf. *Koenigsbeck:* De Stoicismo M. Antonini. Königsbg. 1861.

ist das Verhalten des Aristides characteristisch. Ein eingehendes Studium oder auch nur Verständniss irgend eines philosophischen Systems ist bei ihm nirgends ersichtlich, ebensowenig eine zusammenhängende, consequent ausgebildete Ansicht über Gott und Welt. Wenn hin und wieder theosophische und pantheistisch gefärbte Ideen auftauchen, so erkennt man immer, dass sie eher dem augenblicklichen rhetorischen Bedürfniss ihr Dasein verdanken als einer feststehenden Ueberzeugung Ausdruck verleihen. Wie es mit seiner Kenntniss des Plato steht, geht wohl aus dem Obigen schon hervor. Neben einigen allgemein gehaltenen, conventionellen Lobeserhebungen findet sich die mit versteckter Erbitterung geführte Polemik gegen den Gorgias des Plato, die gänzlich auf Verdrehung beruht und die vollständige Verkennung des eigentlichen Sinnes und Inhaltes der Platonischen Philosophie beweist, dann werden, um die Glaubwürdigkeit des Plato zu verdächtigen, die chronologischen Unmöglichkeiten des Symposion und im Menexenus sehr ausführlich hervorgehoben und besprochen, [cf. t. II. p. 286 und 287, p. 327 am Schluss der Rede gegen Capito] und kleine Versehen ausgespürt, wie ein Citat aus Sophocles, das fälschlich dem Euripides zuertheilt wird im Theages und de Republ. cf. II. p. 287. Besonders eifrig scheint er die Briefe gelesen zu haben, die er für unzweifelhaft ächt zu halten scheint [vgl. jedoch: t. II. p. 68, 10. *καὶ ἔγωγε πιστεύω. μαινοίμην γὰρ ἄν, εἰ μή.* Obgleich die Worte auch *ausschliesslich* auf den *Inhalt* des Citates bezogen werden können]. Im Uebrigen scheint Aristides die Philosophie nur dem Namen nach und von Hörensagen zu kennen. Desto mehr stellt er sich in Gegensatz zu derselben und desto heftiger greift er sie offen und versteckt an. Freilich richtet er die ausdrücklichen, schonungslosesten Ausfälle gegen jene bekannte Sorte der After-Philosophen [cf. namentl. t. II. p. 95. p. 307—312, auch II. p. 423, 10 ff.]. Aber der Zwiespalt zwischen Sophistik und Philosophie macht sich überall, häufig mit wenig verhüllter Gereiztheit, geltend. Daher die mit dem Aufwande aller sophistischen Künste geführte Polemik gegen das Sokratische Urtheil über die Rhetorik im Gorgias, weil von dieser Seite her wohl oft die falsche wie die wahre Philosophie gegen die Sophistik zu Felde gezogen sein mochten. Die ganzen unendlich weitschweifigen Platonischen Reden [*Περὶ ῥητορικῆς* I. und II. und *Ὑπὲρ τῶν τεττάρων* No. 54—56. t. II. p. 1—315.] erhalten das rechte Licht erst

durch den Schluss, der mit vielem Witz und noch mehr Verachtung und Hass eine Schilderung der falschen Philosophen entwirft.[19]) Dort heisst es: „Nicht wenn Plato, der so bei Weitem

[19]) Auffallender Weise haben die alten Erklärer Palmer, Jebb etc. diese ganze Stelle (cf. t. II. p. 307—310) auf die *Christen* bezogen und in ungeheuren Anmerkungen eine Menge Kirchenschriftsteller dazu citirt, und wie es scheint sind ihnen die Neueren in dieser Annahme gefolgt. Der ganze Zusammenhang widerstreitet dem, ebenso die unmittelbar vorangehende Einleitung: p. 307. 1—5. Die „*Christen*" sollen sich auf das Zeugniss des Plato gegen die Rhetorik berufen und daher den Demosthenes verachten? Jedes Wort, das folgt, beweist, dass nur die unglaubliche Blindheit einer vorgefassten Meinung jene Ansicht festhalten konnte. Das Missverständniss des Ausdruckes *κοινωνῶι* p. 308 in der dortigen Verbindung und die gänzlich falsche Deutung mehrerer Stellen mögen dazu Anlass gegeben haben. p. 309, 5 heisst es: ... *ταπεινότητι καὶ αὐθαδείᾳ τοῖς ἐν τῇ Παλαιστίνῃ δυσσεβέσι παραπλήσιοι τοὺς τρόπους. καὶ ἐν ἐκείνοις τοῦτ' ἐστὶ σύμβολον τῆς δυσσεβείας, ὅτι τοὺς κρείττονας οὐ νομίζουσι, καὶ οὗτοι τρόπον τινὰ ἀφεστᾶσι τῶν Ἑλλήνων, μᾶλλον δὲ καὶ πάντων τῶν κρειττόνων. κ. τ. λ.* Hier werden also grade die Juden und Christen, denn es ist bekannt, dass man damals sie meistens für dieselben hielt, den in Rede stehenden gegenübergestellt. *Jene* glauben nicht an die Götter und auch *diese* sind *gewissermassen* von den Göttern abgefallen. Könnte man denn *τρόπον τινὰ* und *μᾶλλον* von den Christen sagen? — Ferner wird ihnen vorgeworfen, dass sie nicht in den *πανηγύρεις* zu reden verstehen. cf. p. 309, 10—15: *καταδύντες δὲ εἰς τοὺς χηραμοὺς ἐκεῖ τὰ θαυμαστὰ σοφίζονται, σκιᾷ τινι λόγους ἀνασκῶντες.* Weder ist das erste auf die heimlichen Versammlungen der Christen zu beziehen, noch das zweite auf ihre Anbetung des unsichtbaren Gottes. Sondern das erste ist eine ironische Verspottung dieser „Philosophen", die sonst kein Wort (*λόγον ἔγκαρπον*) zu reden wissen, in ihren „*Spelunken*" aber „*wundersam klug* zu discutiren" verstehen. Das zweite, ein Citat aus Sophocl. Ajax v. 301, bezeichnet in komischem Contrast mit dem Folgenden: *ἀνθέρικον θερίζοντες — τὸ ἐκ τῆς ψάμμου σχοινίον πλέκοντες — κ. τ. λ.* die Widersinnigkeit und Unfruchtbarkeit ihres Thuns zugleich mit dem *prahlerischen* Stolz (*ἀνασκῶντες*) darauf. — Am Ende heisst es gradezu: sie nennen sich stolz „Philosophen", als ob der Name etwas thäte. — In dem Folgenden versteht Reiske *δίδυμος* nicht. Es bedeutet einfach: „Jener Phrynondas nennt „sich Aeacus und gleich kommt er sich ‚*noch einmal so gross*' vor." — Unter der Reihe der folgenden ähnlichen Beispiele ist eins auffallend: *εἶδον δ' ἔγωγε καὶ ἐν ψαλμῳδίᾳ θεράποντας ἀλιτηρίους τοῖς τῶν θεῶν ὀνόμασι κοσμοῦντας ἑαυτούς, ὧν ἀπώναντο τὸ σῶμα ξαινόμενοι, καὶ ἀξίως γ' ἐγίγνοντο μᾶλλον θεοῖς ἐχθροί.* Aristides scheint hier eine ascetisch fanatische Sekte im Heidenthum im Auge zu haben.

„Bedeutendste der Hellenen und mit Recht sehr stolz darauf, in „einem gewissen Vollgefühl seiner Grösse sich tadelnde Be- „merkungen gegen Einige gestattet hat, nicht grade darüber „ärgert man sich am meisten, sondern dass nun auch Leute, „die rein gar nichts taugen, darauf sich berufen und daraus ein „förmliches Geschäft machen und es wagen auf Demosthenes.... „was ihnen einfällt, zu schmähen“ [20]). Ueber diese schüttet er denn seine ganze Galle aus: „die mehr Solöcismen als Worte „aussprechen, und auf Andere sehen sie von oben herab, die „selbst von oben her angesehen zu werden verdienen,“ [21]) die immer von Tugend reden und nichts von ihr wissen, *Ἡσιόδου κηφῆνες, Ἀρχιλόχου πίθηκοι.* — Das Folgende hat Reiske nicht verstanden und fälschlich zu emendiren versucht: *τῶν ἱματίων ἠπημένων οὐδὲν διαφέροντες, τὰ μὲν ἔξω σεμνοί, τὰ δὲ ἔνδον ἄλλος ἂν εἰδείη τις.* Eine Aposiopese: „Ganz ähn- „lich wie geflickte Kleider, von aussen sehr schön, *das Innere mag ein Anderer kennen.*“ Sie dünken sich dem Zeus gleich und sind „Pfennigknechte“ [*ὀβόλου τοσοῦτον ἡττῶνται*], sie reden viel von Tugend, „wenn aber bei ihren Disputationen über „die Selbstbeherrschung sich Einer vor sie hinstellte und ihnen „Kuchen und Kringel vorhielte, so würde ihre Zunge so schnell „danach herausfahren, wie Menelaos Schwert aus der Scheide „u. s. w.“ [22]). In immer gesteigerter Heftigkeit wird ihnen dann ihre Lüsternheit vorgeworfen, [*τῷ ὄντι παιδιὰν ἀποφαίνουσι τοὺς Σατύρους κ. τ. λ.*], ihr Hochmuth gegen Jedermann aus- genommen die Reichen, an deren Diener sogar sie sich mit der grössesten Unverschämtheit herandrängten. Geld nähmen sie zwar nicht aber Geldeswerth und giebt man ihnen vielleicht nur wenig,

---

[20]) cf. t. II. p. 307 ff... *ἀλλὰ γὰρ οὐκ εἰ Πλάτων ὁ τῶν Ἑλλήνων τοσοῦτον ὑπερφέρων καὶ δικαίως μέγιστον ἐφ' ἑαυτῷ φρονῶν κατ- ηγορῆσαι τινῶν ἠξίωσε μεγέθει τινὶ καὶ ἐξουσίᾳ φύσεως, τοῦτο καὶ μά- λιστ' ἄν τις ἀγανακτήσειεν, ἀλλ' ὅτι καὶ τῶν κομιδῇ τινὲς οὐδενὸς ἀξίων ἀφορμῇ ταύτῃ χρώμενοι μελέτην ἤδη τὸ πρᾶγμα πεποίηνται καὶ τολμῶσι καὶ περὶ Δημοσθένους.... ὅ τι ἂν τύχωσι βλασφημεῖν.*

[21]) p. 307, 5... *οἳ πλείω μὲν σολοικίζουσιν ἢ φθέγγονται, ὑπερ- ορῶσι δὲ τῶν ἄλλων ὅσον αὐτοῖς ὑπεροράσθαι προσήκει...*

[22]) *εἰ δέ τις αὐτῶν περὶ τῆς ἐγκρατείας διαλεγομένων σταίη ἔχων ἔνθρυπτα καὶ στρεπτούς, ἐκβάλλουσιν τὴν γλῶσσαν ὥσπερ ὁ Μενέλεως τὸ ξίφος. αὐτὴν μὲν γὰρ ἴδωσι τὴν Ἑλένην, Ἑλένην λέγω; θεράπαιναν μὲν οὖν ὁποίαν ἐποίησε Μένανδρος τὴν Φρυγίαν κ. τ. λ.*

dann bleiben sie standhaft bei ihrem System, *ἂν δὲ ἁδρότερον τὸ σακκίον αὐτοῖς φανῇ, Γοργόνα Περσεὺς ἐχειρώσατο.* Sie nennen „die Unverschämtheit — Freiheit, schimpfen — freimüthig reden; von Geschenken leben — auf humanem Standpunkt stehen“[23]. Diese Leute leben vom Verleumden, vor Allem seien sie bestrebt die Rhetorik herabzusetzen, wie die Sklaven ihren Herrn und am meisten dessen Geissel, sie selbst aber verstünden von nichts etwas, nichts von allen den Künsten, mit denen die Sophisten glänzen auf der Rednerbühne, in den Tempeln, im Rath der Städte, bei den Festen der Götter, mit denen sie die Trauernden trösten, Unruhen beschwichtigen, die Jugend erziehen und das Alles mit *schönen* Reden[24]. Um den feindlichen Gegensatz dieser „*Philosophen*“ gegen die „*Sophistik*“ dreht sich, wie das Folgende erweist, die ganze Rede [cf. p. 310, 311 ff....]. Sie schmücken sich mit dem *Namen* der Philosophie und damit meinen sie Alles gethan zu haben[25] und sie kennen weder ihren Ursprung noch wissen sie was das Wort selbst bei den Hellenen bedeutete. Es folgt nun eine Untersuchung über das Verhältniss der Benennungen *φιλόσοφος* oder *σοφός* und *σοφιστής*. Herodot habe den Solon und den Pythagoras, Androtion die sieben Weisen und den Sokrates Sophisten genannt. Isokrates wieder nenne Sophisten *τοὺς περὶ τὴν ἔριν καὶ τοὺς, ὡς ἂν αὐτοὶ φαῖεν, διαλεκτικούς*, sich selbst aber einen Philosophen und ebenso die Redner und *τοὺς περὶ τὴν πολιτικὴν ἕξιν*. Und nennt nicht Lysias den Plato und Aeschines Sophisten? Freilich wollte er ihnen damit einen Vorwurf machen. Aber

---

[23]) *τὴν ἀναισχυντίαν ἐλευθερίαν, τὸ δ' ἀπεχθάνεσθαι παρρησιάζεσθαι, τὸ δὲ λαμβάνειν φιλανθρωπεύεσθαι.*

[24] *οἱ λόγον ἔγγραφον οὐδένα πώποτ' οὔτ' εἶπον οὔθ' ἕτερον οὔτ' ἐποίησαν, οὐ πανηγύρεις ἐκόσμησαν, οὐ θεοὺς ἐτίμησαν, οὐ πόλεις συνεβούλευσαν, οὐ λυπουμένους παρεμυθήσαντο, οὐ στασιάζοντας διήλλαξαν, οὐ προὔτρεψαν νέους, οὐκ ἄλλους οὐδένας, οὐ κόσμον τοῖς λόγοις προὐνοήσαντο.*

[25]) Hier folgt eine Fluth satirischer Parallelen, dass der veränderte Name aus einem Thersites keinen Narciss mache u. s. w., darunter zwei Stellen, bei denen, wie es scheint, die materielle Beziehung uns unbekannt bleiben muss. Erstens die oben erwähnte Stelle p. 310, 15 von den Tempel-Büssern, die sich Namen von Göttern beilegen und dann folgende, unmittelbar darauf: *οὐκ ἤρκεσε τῷ Βοσκυτακείχμῳ μεταθέσθαι τοὔνομα, ἀλλ' ὅτ' εὖ καὶ καλῶς εὐτυχῇ προσεῖπεν ἑαυτόν, ἔτι χεῖρον ἐδυστύχει.*

wie sollte man denn jene Andern nennen? Nach seiner Meinung sei σοφιστής eine Bezeichnung, die Allen gemeinsam zukäme, die Philosophie aber sei: „eine *gewisse Liebe zur Schönheit* und „*Redegewandtheit* und nicht was man da jetzt darunter verstehen „will, sondern *überhaupt allgemeine Bildung*.“ [φιλοκαλία τις καὶ διατριβὴ περὶ λόγους καὶ οὐχ ὁ νῦν τρόπος οὗτος, ἀλλὰ παιδεία κοινῶς.] Im Spotte sei übrigens von den Philosophen eben so viel Schlimmes gesagt, wie von den Sophisten. Plato selbst habe das Wort Philosophie sowohl in diesem weiteren Sinne gebraucht als im engeren, in welchem er nur τοὺς περὶ τὰς ἰδέας πραγματευομένους καὶ τῶν σωμάτων ὑπερορῶντας darunter verstand. Solche Philosophen jedoch seien nur die Platoniker und Pythagoräer und im Sinne Plato's möchte man die Uebrigen eher φιλοσωμάτους nennen. Plato habe allerdings fortwährend die Sophisten schlecht gemacht: αἴτιον δὲ τούτου καὶ τῶν πολλῶν αὐτὸν καὶ τῶν κατ' αὐτὸν ὑπερφρονῆσαι. Doch habe Plato selbst das Wort auch im günstigsten Sinne gebraucht. Aristides denkt hierbei an die Stelle im *Cratylus*, p. 403, E., wo Plato den Hades τέλεον σοφιστήν nennt, und die für seine Meinung wenig beweisen dürfte.

In diesem angeblichen Beweise also, dass Philosoph und Sophist im Grunde dasselbe sei, identificirt er demnach erstlich die alten Sophisten ohne Weiteres mit den neuen und ebenso geht er dann auch über den früheren Gegensatz, der sich namentlich durch Sokrates und Plato herausgebildet hatte, durch ein paar geschickt eingestreute Worte hinweg. Und dadurch meint er den ganzen, ungeheuren Vernichtungskrieg des Sokrates gegen die redekünstliche Scheinphilosophie glatt beseitigt und aus der Welt geschafft zu haben! Hieraus aber, wie aus dem Zusammenhange der ganzen Reden von Anfang bis zu Ende, geht deutlich hervor, dass diese gehäuften und heftigen Angriffe nicht allein gegen jene unterste Klasse der Philosophen gerichtet sind, obgleich äusserlich diese allein getroffen werden, sondern dass die Polemik an die Adresse der gesammten, eigentlichen Philosophie, wohl namentlich der Platoniker sich wendet. Denn indem er bewiesen zu haben meint, dass die Philosophie in der That nichts weiter sei als παιδεία κοινῶς — eine gewisse allgemeine Bildung — und διατριβὴ περὶ λόγους — geübte Dialektik —, und indem er sie auf diese Art gradezu mit der Sophistik identificirt, so nimmt er zugleich alle jene conventionellen Lobeserhebungen,

die er dem Plato nicht verweigern kann, in gleichem Maasse für sich selbst in Anspruch und übergeht, indem er die dem Plato eigenthümliche Weise ganz ausschliesst, die wahre und ächte Philosophie in solcher Art, dass er ohne sich eines direkten Widerspruchs schuldig zu machen, sie gelegentlich in die Polemik gegen die After-Philosophen mit einschliessen kann. Ist es doch die gewohnte Art des Aristides grade die Angriffe, die am meisten wirken sollen, unter Lobes-Erhebungen zu verstecken! —

Noch einmal ergeht er sich am Schluss jener Rede in den heftigsten Ausfällen gegen seine Widersacher: Sie wüssten weder von jener *παιδεία* etwas, *ἧς τούτοις οὐδ' ὁτιοῦν μέτεστιν,* noch von der engeren Philosophie. „Aber gleichwohl, auch „ohne dass sie von dem Begriffe selbst etwas zu sagen wissen, „thun sie gross und reden davon, dass sie philosophiren, und „dass sie allein das Gegenwärtige und Zukünftige kennen, und „dass sie alle Künste besässen und beherrschten. Es lohnt nicht, „dass man sie einzeln ansieht, sondern wagenlastenweise müsste „man sie davonschaffen, wie die Kerkyräer ihre Todten“ [26]). Doch sei er weit entfernt die Philosophie selbst anzugreifen. „Ich meine, dass auch ich mit den grössesten und besten Phi- „losophen meiner Zeit umgegangen bin, und wenige Sterbliche „werden mich darin übertreffen. Ich betrachte sie wie meine „Eltern und Erzieher. Eher könnte ich den eigenen Angehörigen „den Krieg erklären wollen als den Philosophen“ [27]). Ja, er habe mit dieser Rede sogar der Philosophie einen Dienst geleistet, da er nur gegen die unwürdigen Anhänger Plato's gekämpft habe. *Zwischen ihm selbst und Plato solle fortan kein Streit und Wettkampf um die „Hegemonie“ mehr stattfinden!* —

Die oben aufgestellte Ansicht, dass die Grundstimmung des Aristides gegen die Philosophie überhaupt eine starke Abneigung, ja ein gewisser Hass ist, den er unter conventionellen Anpreisungen verbirgt, findet sich in diesen Reden, die ja in der

---

[26]) *ἀλλ' ὅμως πρὶν καὶ περὶ αὐτῆς τῆς ἐπωνυμίας ἔχειν εἰπεῖν τι, σεμνύνονται καὶ φασὶ φιλοσοφεῖν καὶ μόνοι τά τε ὄντα καὶ τὰ ἐσό- μενα γιγνώσκειν, καὶ πάσας ὑφ' αὑτοῖς καὶ πρὸς αὑτοὺς εἶναι τὰς τέ- χνας. οὓς οὐδὲν δεῖ κατ' ὄνομα ἐξετάζειν, ἀλλὰ φορμηδὸν ἐφ' ἁμαξῶν ἐκφέρειν, ὥσπερ τοὺς Κερκυραίων νεκρούς....*

[27]) cf. p. 314. *οἶμαι δὲ κἀγὼ συγγενέσθαι τῶν ἐπ' ἐμαυτοῦ φιλο- σοφησάντων τοῖς ἀρίστοις καὶ τελεωτάτοις καὶ οὐ πολλῶν ἡττᾶσθαι ταύτῃ θνητῶν καὶ ἐν τροφέων μοίρᾳ γεγόνασί μοι. ὥστε τοῖς οἴκοι πολεμοίην ἂν μᾶλλον ἢ τοῖς φιλοσόφοις.*

Hauptsache mit Plato sich zu beschäftigen vorgeben, allenthalben bestätigt. In der Rede *περὶ ῥητορικῆς* ist es ein stehender Kunstgriff die Sätze und Beispiele des Plato über die Rhetorik in verkehrter Weise auf die Philosophie anzuwenden, um dadurch eine scheinbare Widerlegung zu bewirken, oder auch für eine dort gefundene Beschuldigung gegen die erstere ohne Weiteres eine stärkere gegen die letztere zurückzugeben. So z. B. t. II. p. 60, 10: „Wenn Jemand *eure sogenannte Philosophie schlecht* „*machen wollte,* so würde es ihm auch wohl an Stoff für seine „Reden nicht fehlen; wenn er z. B. den Diagoras angriffe oder „den Anaxagoras oder sich irgend einen Andern vornähme *von* „*diesen unsinnigen Menschen, Frühere oder Spätere,* welche die „*Menschen verdorben* haben, die *Götter geschmäht* oder Dinge „gesagt, *die am besten ganz ungesagt blieben* und *mehr Anmassung* „*als Vernunft* zu Markte gebracht“ u. s. w. Noch stärker ist folgende Stelle, die zugleich wegen der Methode bemerkenswerth ist und auch ein Licht auf den vorhin besprochenen Schluss von *ὑπὲρ τῶν τεττάρων* wirft, ob dort wirklich nur die After-Philosophen gemeint sind[28]): „Ja, wenn Plato für die Behaup-

---

[28]) cf. t. II. p. 95. *καίτοι εἰ τοσαῦτα Πλάτων ἐπέδειξεν ὑπὲρ τοῦ κολακείαν εἶναι ῥητορικὴν, ὅσα νῦν ἡμεῖς ὑπὲρ παντὸς τοῦ ἐναντίου δείκνυμεν, οὐκ' οἶδ' ὅπως ἄμεινον ἐπιστώσατο τὸν λόγον. εἰ δὲ οἴεται παραδειγμάτων φαυλότητι καταισχύνειν αὐτῆς τὴν ἀξίαν, ἐμοὶ μὲν οὐκ ἔτι τἀπὶ τούτοις ῥητά· δύναιτο δ' ἄν τις τὸ τοῦ Ὁμήρου σώζων ἔπος πρὸς ἔπος τὸ ὅμοιον ἀνταποδιδοὺς ὑπολαμβάνειν, τί δαί; οὐχὶ καὶ αἱ τιτθαὶ τοῖς παιδαρίοις ταῦτα λέγουσι καὶ οἱ γραμματισταὶ καὶ οἱ παιδαγωγοί; ὑπερεμπίμπλασθαί σε οὐ χρὴ καὶ βαδίζειν ἐν ταῖς ὁδοῖς ὅτι χρὴ κοσμίως καὶ τοῖς πρεσβυτέροις ὑπανίστασθαι καὶ τοὺς γονέας φιλεῖν καὶ μὴ θορυβεῖν μηδὲ κυβεύειν μηδ' ἴσχειν, εἰ βούλει, τὼ πόδ' ἐπαλλάξ. ἀλλ' ὅμως οὐ διὰ ταῦτα μέγα φρονοῦσιν αἱ τιτθαὶ οὐδὲ ἀξιοῦσι πρὸ τῶν φιλοσόφων εἶναι. ὥστε ἦν ἂν πλείστου θῆς ἀξία δυοῖν ἴσως ἢ τριῶν μνῶν. οἱ δὲ παιδαγωγοὶ καὶ ὑποβαρβαρίζοντες ταῦτα νουθετοῦσιν οἱ πολλοὶ καὶ φέρουσιν ἐνίοτε ἀντὶ παιδαγωγῶν θυρωροὶ γιγνόμενοι τοῖς αὐτῶν δεσπόταις, ὁπόταν καταλύσωσι τὴν τέχνην. καὶ οὐ μὰ Δία οὐκ εἰ τῶν ῥητόρων ἔλαττον ἕξουσι δυσκολαίνουσι, οὐδέ γε ἐκεῖνο λέγουσι, τί δή ποτε αὐτοὶ μὲν ὁσημέραι βοῶντες καὶ κονδυλίζοντές γε ἐνίοτε καὶ οὐχ ὅσον ἀφοσιώσασθαι νουθετοῦντες οὐκ ἀνεσπάκασι τὰς ὀφρῦς, οὐδὲ εἰς τὴν προεδρίαν ὠθίζονται οὐδὲ τὴν τοῦ τὰ μέγιστα τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων ἐπίστασθαι δόξαν οὐδέπω καὶ νῦν εἰλήφασιν. οἱ δὲ φιλόσοφοι σεμνύνονται καὶ γαυριῶσι καὶ πρωτείων ἀντιποιοῦνται καὶ μεγάλους αὐτοὺς ἄγουσι καὶ ταῦτα λέγοντες ἐν αὐτοῖς, καὶ οὔτε τοῖς ῥήτορσιν ὑπείκουσιν οὔτε τοῖς παιδαγωγοῖς ἴσον οἴονται δεῖν φρονεῖν.*

„tung, dass die Rhetorik Schmeichelei sei, so viel beigebracht „hätte, *wie ich hier für das völlige Gegentheil erweise, so weiss* „*ich nicht, wie er seinen Satz besser hätte beweisen können.* „Wenn er aber meint, *durch niedrige Beispiele ihre Würde zu* „*schänden*, so *hört für mich da die Discussion auf*. Man müsste „denn jenes Homerische Wort sich zum Muster nehmen und „Gleiches mit Gleichem erwidern. Wie? Sprechen nicht die „Ammen und die Schulmeister und Pädagogen so zu den kleinen „Kindern? Du musst dir nicht den Magen verderben und auf „der Strasse musst du hübsch manierlich gehen und vor älteren „Leuten aufstehen und deine Eltern lieben und keinen Lärm „machen und nicht würfeln und gefälligst die Beine nicht über- „einanderschlagen. Und doch kommen sich die Kinderwärterinnen „nicht erhaben vor und beanspruchen nicht den Vorrang vor „den Philosophen. Denn wenn eine sehr viel gilt, so ist sie „zwei, drei Minen werth. Und die Pädagogen geben diese Er- „ziehungslehren auch meistens noch in recht kauderwelscher „Sprache und nachher, wenn sie ihre Pädagogenkunst aufgeben, „lassen sie sich vielleicht von ihren Herrn zu Thürstehern „machen. Und sie beklagen sich doch wahrlich nicht, dass sie „schlechter als die Rhetoren stehen, und murren nicht, warum „denn sie, die den ganzen Tag schreien und mitunter auch „Ohrfeigen austheilen und, mehr als sie verantworten können, „berufen, nicht auch die Nase hoch tragen sollen und sich auf „den ersten Sitz drängen und warum sie denn noch immer nicht „die Anerkennung gefunden haben, dass sie die höchsten mensch- „lichen Dinge verstehen. Die Philosophen aber brüsten und „blähen sich und wollen die Ersten sein und kommen sich gross „vor und sagen das auch selbst und wollen weder den Rhetoren „nachstehen, noch meinen sie sich den Pädagogen gleich achten „zu müssen.“ Zwar fügt er hinzu, dass er das nicht wirklich so meine, aber doch nur um Plato's Tadel gegen die Rhetorik desto mehr zu entkräften, und man bemerkt das Behagen, mit dem er jede Gelegenheit ausnutzt um gegen die Philosophie sich auszulassen. Stellen, wie die folgende, in der er eine doppelte Dialektik unterscheidet, der Philosophen und Rhetoren, sind häufig[33]: „Es giebt eine doppelte Dialektik. . . . die eine ist

---

[33] t. II. p. 112 ff. διαλεκτικὴ διττή . . . ἡ μὲν αὐτῆς κατασκευάζεσθαι καὶ ἐξετάζειν καὶ χρόνους ποιεῖν καὶ εἰς ὕλας οὐδὲν κοινὴ τῇ

„gut um *hinter's Licht zu führen* und zu *betrügen* und *die Zeit* „*zu verderben* und sie bringt nie und nimmer *etwas Vernünftiges* „*zu Stande*, sie *ist armselig, niedrig, boshaft und gemein*, die „andere aber verleiht Anmuth und Geschicklichkeit“ u. s. w. . . . An die Dialektik und die methodische Art der Philosophen Streitfragen zu behandeln, die ihm besonders verhasst ist, scheint er auch im Eingange der 42. Rede [*περὶ ὁμονοίας*. t. I. p. 517] zu denken. Er stellt sie den blossen Schulrednern gegenüber. Die Einen blieben immer bei den Diatriben und Uebungsreden stehen, ohne jemals zum wirklichen Reden zu gelangen, die Andern verachten diese, thun aber selbst durchaus nichts Nützlicheres, indem sie mit Jedem Streit anfangen, Jeden anfahren und beleidigen, der sich mit ihnen einlässt, ohne dass sie selbst oder Andere davon etwas profitiren. —

Es ist unnöthig der Polemik gegen den Gorgias des Plato in alle ihre verschlungenen Irrgänge nachzugehen, jede Seite beweist, dass dem Verfasser die Anschauungsweise des Plato ganz verschlossen geblieben ist. Das Ganze ist ein leeres, trügliches Wortgefecht. Nirgends ist auch nur das Bestreben ersichtlich das Platonische Lehrgebäude im Zusammenhange aufzufassen. Das *φύρειν τὰ ὀνόματα* und *πάντ' ἄνω καὶ κάτω ποιεῖν* oder *κυκλεῖν*, das er so häufig dem Plato zum Vorwurf macht, ist recht eigentlich seine eigene Kampfesweise. Am auffälligsten tritt das hervor, wenn er in Nachahmung des Platonischen Dialogs sich auf dialektische Beweise einlässt, wie t. II. p. 34 ff. Er will hier den Plato aus dessen eigenen Worten widerlegen, der einerseits behaupte, die Rhetorik habe nichts mit der Kunst gemein [nämlich im Phaedrus], andrerseits von ihr sage, dass sie immer auf einen bestimmten Zweck hinziele und mit Rücksicht auf diesen die Rede zusammenstelle — *ὅτι στοχάζεται καὶ προάγει τοὺς λόγους οὕτως ὅπως στοχάζηται*. In dem Beweise nun, dass zu dem „Zielen“ — *στοχάζεσθαι* — Vernunft und Ueberlegung — *λόγος* — gehöre, kommt er bis zu dem Schlusse, dass diejenigen, die das Ziel verfehlen, überhaupt nicht zielen, dass *Treffen* und *Zielen* eigentlich ein und dasselbe sei: „*nicht also verfehlt Jemand das, worauf er zielt, sondern,* „*was er verfehlte, darauf hat er garnicht gezielt*“[30]).

γλῶτταν ἄγουσα, ψυχρά τις καὶ ἀγεννὴς καὶ κακοῦργος καὶ ἀνελεύθερος ἡ δὲ οἷα χαρίεντας παρέχεσθαι καὶ δεξιούς κ. τ. λ. . .

30) *ὡς οἱ ἀποτυγχάνοντες ἀρχὴν οὐδὲ στοχάζονται, ἀλλ' αὐτὸ τοὐν-*

Die ganze Aehnlichkeit seiner mühseligen Elaborate mit den Platonischen Dialogen beschränkt sich darauf, dass er die äussere Form nachzuahmen sucht. Hin und wieder ergeht er sich in allegorischen Mythen, in Beispielen aus der Praktik des gewöhnlichen Lebens, wie *ἰατρική* und *κυβερνητική*, häufig unterbricht er sich mit *τί φῄς*; und *τί οὐκ ἀποκρίνῃ*; und streut möglichst oft *ὦ θαυμάσιε* und *ὦ γενναῖε* ein und *ὦ μακάριε* und *ὦ δαιμόνιε*. Doch sind die Stellen, in denen er ganz in die Form des Dialoges übergeht, verhältnissmässig selten. Sehr schnell gelangt er dann immer wieder in sein eigentliches Element, indem er aus dem Tadel des Gegners die Veranlassung zu enkomiastischen Excursen zieht, zu deren Aufputzung Homer und Hesiod immer zur Hand sind. Für die alten Erklärer entstand daher eine Hauptschwierigkeit diese Art von Reden zu classificiren, wie z. B. die Rede *ὑπὲρ τῶν τεττάρ.*, die Sopater [cf. Prolegg. zu *ὑπ. τ. τεττ.*] nach langer Untersuchung der Hauptsache nach zu der panegyrischen Gattung zu rechnen sich entscheidet.

Die gesammten Platonischen Reden [*περὶ ῥητορ.* I. und II., *ὑπὲρ τῶν τεττ.* und *πρὸς Καπιτ.*], die in der Dind. Ausgabe über 400 Seiten einnehmen, sind in der That eine fortlaufende Lobrede auf die Rhetorik. Der angenommene Schein der kritischen Gründlichkeit und der objectiven und gerechten Würdigung der Thatsachen ist lediglich ein rhetorischer Kunstgriff, um der Darstellung Abwechselung und piquanten Reiz zu verleihen. Man könnte einwenden, dass die Reden das Ansehen haben, als ob ihr Verfasser der Hauptsache nach an seine Gründe geglaubt habe. Aber welch ein Grad von Flachheit nicht sowohl als von Unaufrichtigkeit des Denkens musste vorhanden sein, welche Verkehrung, ja Vernichtung aller wahren Begriffe müsste stattgefunden haben, wenn solche Beweisführungen für Wahrheit geboten und vom Publikum angenommen werden konnten!

Nur noch eine Probe dieser Manier! p. 62 wird die Ueberlegenheit der Rhetorik über die Philosophie unter andern auch durch die Behauptung constatirt, dass diese nur das Unrechtthun verhindere, jene aber das *Unrechtleiden*. „Wer aber einen Schutz

---

αντίον τῷ στοχάζεσθαι ποιοῦσι. τὸ γὰρ στοχάζεσθαι τοῦτ' ἐστὶ τυχεῖν τοῦ πράγματος. οὐκοῦν οὐχ ᾧ στοχάζεται ἁμαρτάνει τις, ἀλλ' ᾧ διήμαρτεν οὐκ ἐστοχάσατο.

„gegen das Unrechtleiden besitzt, der verhindert auch zugleich „das Unrechtthun. Wie nun jener Andere [sc. der Philosoph, „der Unrecht erleidet und *dadurch also zulässt, dass Unrecht „geschieht*] *zugleich Unrecht gelitten und gethan hat*, so besitzt „der, der die Macht hat sich nicht Unrecht thun zu lassen, auch „die, dasselbe nicht geschehen zu lassen. So dass, wenn Plato „der Rhetorik zuschreibt, dass sie gegen Unrechtleiden, der Philo„sophie, dass sie gegen Unrechtthun schützt, *um so viel die „Philosophie der Rhetorik nachsteht, als Unrechtthun schlimmer „ist als Unrechtleiden*“ u. s. w. u. s. w.[31]).

---

[31]) cf. II. p. 62. *ὁ δὲ τὴν τοῦ μὴ ἀδικεῖσθαι φυλακὴν ἔχων ἅμα καὶ τὸ ἀδικεῖν που κωλύει. ὥσπερ γὰρ ἅμα τε ἠδίκηται καὶ ἠδίκηκεν ἕτερος, οὕτως ὁ τὴν τοῦ μὴ ἀδικεῖσθαι δύναμιν ἔχων τὴν αὐτὴν τοῦ μὴ ἐᾶν ἀδικεῖν ἔχει. ὥστε εἰ τὸ μὲν μὴ ἀδικεῖσθαι τῆς ῥητορικῆς τίθησι, τὸ δὲ μὴ ἀδικεῖν τῆς φιλοσοφίας, τοσούτῳ χείρων φιλοσοφία ῥητορικῆς, ὅσῳ τοῦ ἀδικεῖσθαι τὸ ἀδικεῖν κ. τ. λ.*

Kapitel II.

Das Wesen der sophistischen Rhetorik: ihre Form und ihr Inhalt.

(Formelle Gewandtheit der Sophisten auf Grund einer allgemeinen aber oberflächlichen Bildung; Uebungsreden, Lobreden, epideiktische Reden; hymnologische Götterreden; Aristides, Dichter und Redner durch die Hülfe des Asklepios; Affectation der Begeisterung und Spitzfindigkeit des rednerischen Ausdrucks.)

Dagegen nun die Rhetorik! [cf. t. II. p. 48—55.] Zum Schutz der Gerechten und Schwachen gegen die Gewaltthätigkeit wurde sie erfunden „als Schutzwehr der Gerechtigkeit und das Band, „das die Menschen vereinigt“, — *φυλακτήριον δικαιοσύνης καὶ σύνδεσμος τοῦ βίου τοῖς ἀνθρώποις* — aus ihr sind die Gesetze hervorgegangen, die *νομοθετική* und die *δικαστική* sind nur untergeordnete Theile der Rhetorik, „welche an Heiligkeit „und Würde um so viel der Rechtspflege voransteht, als fast „möchte ich sagen der Richter dem Henker“. [p. 52. *τοσούτῳ δὴ σεμνότερον καὶ τιμιώτερον ῥητορικὴ δικαστικῆς, ὅση μικροῦ δέω λέγειν δικαστὴς δημίου.*] Ein sophistisches Musterstückchen ist die Stelle t. II. p. 53, 17—54 ff., welche, wegen ihrer übermässig verwickelten Satzbildung schwer verständlich, von Reiske fälschlich für verdorben erklärt wurde. „Es haben „aber Gesetze, Recht und Rede dieselbe gleichsam göttliche Be„stimmung und die gleiche Natur. Unter diesen drei Gewalten „nun ist, wie ich von Anbeginn gezeigt habe, die Rhetorik das „Ein und Alles, *die eine vertritt die Stelle aller.* Denn älter „als die Gesetzgebung, und doch auf diese gewiesen, und wieder „älter als die Rechtspflege, derselben dennoch bedürftig, nimmt „sie zuerst die Gesetzgebung mitten in sich auf, dann umfasst

„sie auch wieder ebenso die Rechtspflege in doppelter Um„schliessung: so ist sie Anfang, Mitte und Ende und macht „gleichzeitig sich zum Mittelpunkte beider und beide zu ihrem „eigenen Mittelpunkte, so dass am Besten alle vereinigt bleiben „werden, wenn sie die Rhetorik als ihr gemeinsames Band be„trachten“ [32]). Sie ist auch der Inbegriff der Tugend und ihrer einzelnen Theile, die sie gleichmässig alle enthält und hervorbringt, nämlich *φρόνησις*, *σωφροσύνη*, *δικαιοσύνη* und *ἀνδρεία* [cf. p. 54, 10 ff.]. Und nicht leicht ist es ein Rhetor zu werden, das will er bezeugen und verkünden, wie wenn er die Stimme des Stentor besässe, oder wie wenn der Nil mit seinen sieben Mündungen Sprache bekäme, wie der Skamander bei Homer [cf. p. 88]. „Die Rhetorik bringt auch *die rechte* „*Gesinnung* hervor und bewirkt nicht allein, dass man selbst „richtig handelt, sondern dass man auch Andere dazu überredet, „sie ist durchaus königlich. Damit stimmt auch sehr wohl über„ein das Sprüchwort: wie der Character, so die Rede. *Und um*„*gekehrt verhält sich das ebenso*“ [33]). Ihren Wirkungskreis aber hat sie keineswegs nur in Gerichtsstreitigkeiten und in Staatshändeln. „Denn weit mehr bedürfen des Schmuckes, den sie „verleiht, die Festversammlungen und die Segnungen des Frie„dens und, beim Zeus, die Verehrung der Götter und Heroen „und die Lobpreisungen, die mit Recht den Guten unter den „Menschen zukommen“ [34]).

---

[32]) II. p. 53, 17—54 ff. *ἀλλ' ἔστι μιᾶς ὡσπερεὶ μοίρας καὶ φύσεως οἱ νόμοι, ἡ δίκη, οἱ λόγοι. τριῶν δ' οὐσῶν τούτων δυνάμεων, ὅπερ λέγων ἐξέβην, ἁπάσας τὰς χώρας ἡ ῥητορικὴ μόνη καταλαμβάνει. προτέρα γὰρ οὖσα τῆς νομοθετικῆς κατὰ τὴν ἐκείνης χρείαν, προτέρα δ' αὖ καὶ τῆς δικαστικῆς, ὅτε κἀκείνης ἔδει, λαβοῦσα μέσην πρότερον την νομοθετικὴν, εἶτ' αὖ τὴν δικαστικὴν ὡσαύτως διχόθεν περιέχουσα, πρώτη καὶ μέση καὶ τελευταία γίγνεται, ὁμοῦ μὲν ἀμφοῖν αὐτὴν μέσην, ὁμοῦ δ' ἄμφω μέσας αὑτῆς καθιστᾶσα, ὡς μάλιστ' ἔμελλον ἅπασαι συμμένειν, ἀντὶ συνδέσμου τῇ ῥητορικῇ χρώμεναι.*

[33]) cf. II. p. 99, 13. *ἔστιν ἄρα καὶ ῥητορικῆς ἔργον καὶ φρονεῖν ὀρθῶς καὶ μὴ μόνον αὐτὸν ἃ δεῖ πράττοντα, ἀλλὰ καὶ ἑτέρους πείθοντα ἃ δεῖ πράττειν παρέχεσθαι, καὶ ὅλως εἶναι βασιλικόν. οὐκ ἀποστατεῖ δὲ οὐδὲ ἡ παροιμία τούτων ἡ λέγουσα οἷος ὁ τρόπος, τοιοῦτον εἶναι καὶ τὸν λόγον· καὶ πάλιν τὸ ἕτερον ὡσαύτως.*

[34]) cf. t. II. p. 104. *ἔτι γὰρ μᾶλλον αἱ πανηγύρεις καὶ τὰ τῆς εἰρήνης χαρίεντα τοῦ παρ' αὐτῆς κόσμου προσδεῖται, καὶ νὴ Δία αἵ τε θεῶν τιμαὶ καὶ ἡρώων καὶ ὅσαι τοῖς ἀγαθοῖς τῶν ἀνδρῶν ὀφείλονται δικαίως εὐφημίαι.*

Die Ansicht des Aristides von der Rhetorik ist also in der That der Platonischen grade entgegengesetzt, wenn er auch alle sophistischen Künste aufbietet um zu zeigen, dass er im Wesentlichen mit Plato übereinstimme, oder vielmehr wie er das Verhältniss umkehrt, Plato mit ihm. Freilich sagt auch Aristides gelegentlich, dass er für den besten Redner den besten Mann halte [cf. p. 108], ohne dass jedoch diese oder ähnliche Forderungen mit seinen sonstigen Anschauungen von der Rhetorik in logischem Zusammenhange stehen. — Plato verlangt vom Redner zunächst klare und sichere Erkenntniss der Begriffe, welche er sich durch die Philosophie erwerben muss, sodann Sachkenntniss. Die Redefertigkeit geht im Wesentlichen schon daraus hervor, sie tritt nicht als selbstständige Kunst von Aussen hinzu. Dem Aristides ist es Ernst, wenn er die Rhetorik als das A und O, als Anfang, Mitte und Ende bezeichnet, und er hat das Wesen der Sophistik damit treffend genug bezeichnet. Für sie ist der Anfangspunkt die „Kunst" die Worte zu verknüpfen, aus Worten ein Gebäude zu errichten nach Regeln, die aus den äussern Merkmalen der Formen zusammengesetzt sind, die doch der bildende Gedanke in jedem Falle neu und frei erschafft. Diese formellen Regeln mit virtuoser Fertigkeit zu handhaben, die verschiedenen Redeformen mit Worten und Sätzen in richtigem Tonfalle auszufüllen, das ist das Ganze der sophistischen Kunst. Die richtige Form, so schliessen die Sophisten, müsse ja überall auch den rechten Inhalt mit sich bringen, die passende Redefigur den treffenden Gedanken. Ein solches Verfahren kann, wenn der Stoff vollständig gegeben ist, für eine kurze Zeit den Schein der Wahrheit erregen, um so mehr, da es ja unmöglich ist, in Wirklichkeit diese rein formelle Methode so ausschliesslich zu verfolgen, wie es nach der Theorie den Anschein hat. Die berühmteren Sophisten, wie sie denn wohl meistens Männer von hervorragender Begabung, mindestens von schnellem und leichtem Auffassungsvermögen waren, meinen vielmehr auf der Höhe der Bildung ihrer Zeit zu stehen und man kann ihnen das insofern zugestehen, als man darunter verstanden wissen will: sie eigneten sich an, was von der griechischen Cultur ein Gegenstand der allgemeinen Kenntnissnahme, der sogenannten allgemeinen Bildung — παιδεία κοινῶς — geworden war. Hiervon gewannen sie durch ihre Studien eine genauere Anschauung als selbst die Gebildeten unter ihren Zuhörern. Also: von den Glanzperioden

der alten Geschichte, von den Staatsverfassungen der Athener und Spartaner, von den Culminationspunkten der Künste, von den Koryphäen der Wissenschaften wussten sie zu reden und noch mehr, sie besuchten die Schauplätze der grossen Vergangenheit und die Autopsie verlieh ihren Vorträgen dann grössere Fülle und mehr Reiz, abgesehen von dem erwünschten Anlass zu naturschildernden Excursen. Insofern gaben sie also auch eine Anregung, die bei Manchem weiter wirken mochte, so weit vielleicht hin und wieder, dass er sich von der Sophistik ganz lossagte. Immerhin war das ein Fortschritt und ein Ansatz zur Besserung, dass die Alten überhaupt wieder gelesen wurden, aber die sophistische Methode konnte diesen Ansatz nicht entwickeln, sie war zum Schaffen unfähig. Sie bleibt überall bei der äusserlichen Kenntnissnahme stehen, sie vermag es nicht irgendwo zu einem zusammenfassenden, eindringenden Verständniss zu gelangen. Ohne Kraft und Tiefe des Denkens verknüpft sie die oberflächlich gewonnenen Vorstellungen zu immer wechselnden, aber immer unfruchtbaren Combinationen. Man kann ohne Uebertreibung behaupten, dass in den gesammten 55 erhaltenen Reden des Aristides auch nicht ein einziger selbstständiger Gedanke entwickelt ist. Er behandelt die verschiedenartigsten Themata und Fragen, selten ganz verkehrt, ausser wenn seine religiösen und specifisch rhetorischen Anschauungen ins Spiel kommen, aber auch niemals belehrend oder auch nur in der Weise unterrichtend, dass man seine eigene Gesinnung, sein Urtheil über die Vergangenheit mit Sicherheit daraus erkennen könnte. Es finden sich Schilderungen von Gegenden, von Vorfällen, die man im modernen Sinne ansprechend nennen könnte, wenn sie nicht meistens zu breit und gekünstelt wären. Vorzüglich liebt er moralische Erwägungen und allgemeine Betrachtungen, wie in der Rede *περὶ τοῦ παραφθέγματος* über die Berechtigung des Selbstgefühles, in *ὑπὲρ τῶν τεττάρων* über die Abhängigkeit des menschlichen Schicksals, über den Werth der Eintracht [*περὶ ὁμονοίας*] und die Segnungen der Gesundheit [*εἰς τὸν Σάραπιν*]. Man kann der Mehrzahl solcher Ergehungen den sensus communis nicht absprechen, sie würden sogar mitunter die beabsichtigte Wirkung thun, wenn nicht der Nachdruck und die Ausführlichkeit, womit sie behauptet werden, mit der Selbstverständlichkeit des Inhaltes in so grossem Widerspruche ständen.

Aus vielen ähnlichen Stellen, in denen er von seinem Fleiss,

seiner Uneigennützigkeit und Bescheidenheit, seinem wissenschaftlichen Enthusiasmus spricht, [cf. *περὶ ῥητορ.* II. am Schluss, II. p. 108 ff. — *πρὸς τοὺς αἰτιωμένους* namentlich: p. 421 ff. — *κατὰ τῶν ἐξορχουμένων* am Schluss. — *περὶ τοῦ παραφθέγμ.* durchweg], oder wenn er Andern so bereitwillig Anerkennung zollt, den Werth der Studien so wohl zu würdigen weiss, wie in der Grabrede auf Alexander von Kotyaea und Eteoneus, in der Geburtstagsrede auf Apellas, könnte man zu einem ähnlichen Urtheile kommen, wie Welcker, [cf. Welcker. Kleine Schriften Bd. III. p. 112] [35]), welcher von dem wohlwollenden, weichen, edlen Gemüth des Aristides spricht, von seinem Ernst und seiner sittlichen Bildung, und der alle jene Aeusserungen als im Wesentlichen wahrhaftig hinnimmt.

Was nun sein Wohlwollen und seine edle Gemüthsart anbetrifft, so ist es schwer den Zweifel gegen seine eigenen Aussagen zu begründen. Wenn man jedoch die Regeln für die Verfertigung der Lobreden bei Menander, bei Aristides selbst und auch bei Hermogenes liest, wie überall von der Wahrheit ganz abgesehen wird und es nur darauf ankommt hier auszuschmücken, dort wegzulassen und zu vertuschen, wenn ähnliche Methoden für das *ἀξιόπιστον*, *ἀληθές* und für das Einfache, Naive, das *ἀφελές* angegeben werden, so wird die Ueberzeugung von der Aufrichtigkeit so entstandener Reden schon sehr erschüttert. Dazu sind starke Uebertreibungen, schwülstige Hyperbeln, von denen Aristides grade an Stellen, wie die erwähnten, besonders Gebrauch macht, an sich nicht das Anzeichen einer im Grunde wahrhaftigen Gesinnung, noch weniger die Neigung zu zügelloser Schmeichelei. [Vgl. die drei Reden über Alexander, Apellas und Eteoneus.] Obendrein aber erkennt man in diesen Reden deutlich, dass indirect all das gespendete Lob auf den Redenden selbst zu reflectiren bestimmt ist, da Eteoneus und Apellas seine Schüler sind und Alexander sein Lehrer war, dessen überaus günstiges Urtheil über des Redenden eigene Leistungen an den Schluss der ganzen Rede gesetzt ist. Eine eigenthümliche Beleuchtung erhält der Werth seines „Wohlwollens“ und seiner milden Gerechtigkeit auch durch Stellen wie die folgende: „Denn

---

[35]) Vgl. auch Welcker a. a. O. p. 114 ff. und das von ihm aus K. A. Koenig: De Aristidis incubatione, Jena 1818, einer medicinischen Dissertation, p. 116 a. a. O. angeführte Urtheil.

„in dem Wesen der Eintracht liegt es, dass man Andere lobt „und sich selbst loben hört, in der Zwietracht aber, dass die, „welche Andere schlecht machen, über sich selbst Schlimmes zu „hören bekommen und was sich nicht gehört. Folglich je mehr „Jemand gelobt werden will und sich seiner Vorzüge erfreuen, „um desto eher muss er selbst damit den Anfang machen und „mit Milde und Billigkeit urtheilen“[36]). Wie er nun gar verfährt, wenn er sich angegriffen fühlt oder es wirklich ist, das zeigen zunächst die Platonischen Reden, sodann die gegen Capito, *κατὰ τοὺς αἰτιωμένους* und *περὶ τοῦ παραφθέγμ.* Die Letzte namentlich ist interessant durch den regelmässig aufsteigenden Klimax in den Apostrophen an seine Gegner, welcher alle Stadien der ironischen Höflichkeit durchläuft bis zu den unverhülltesten Schmähungen, während in der Rede gegen Capito und in den Platonischen jeder Ausfall durch eine Freundschaftsbezeugung gewissermassen compensirt wird. — Wenn vollends Welcker von dem „Ernst und der sittlichen Bildung“ des Aristides spricht, so ist das sicherlich ein Missbrauch dieser Ausdrücke bei einem Character, dessen Grundzug es ist, den Schein statt des Wesens zu verehren und dessen ganze Consequenz und Kraft darin aufgeht die Kunst „Irrthum statt Wahrheit zu verbreiten“ auf ihre Höhe zu bringen. —

Der sophistischen Beredsamkeit fehlte also nicht allein der gesunde Boden des politischen und praktischen Lebens, sie scheute sich auch vor jedem tieferen Eingehen auf Wesen und Begriff der Dinge, die Sophistik stand als solche in feindlichem Gegensatze zu allen wirklich wissenschaftlichen Bestrebungen. Die ganze Aufgabe beschränkte sich auf die künstliche Verknüpfung zugespitzter Formen, denen durch äussere Mittel Schwung und Bedeutung verliehen werden musste. Sie war arm an Gedanken, die eigentliche Veranlassung zum Reden, ein Stoff, der seine Gestaltung verlangt, fehlte ihr. Sie schlug also den umgekehrten Weg ein: die Formen wurden ihr die Veranlassung einen Inhalt

---

[36]) cf. *περὶ ὁμονοίας.* t. I. p. 524. *ἐν μὲν γὰρ τῇ ὁμονοίᾳ καὶ ἑτέρους ἔστιν ἐπαινέσαι καὶ τὰ ἑαυτῶν ἀκούειν ἐπαινούμενα, ἐν δὲ τῷ διαστῆναι κακῶς ἑτέρους εἰπόντας ἀντακοῦσαι κακῶς αὐτοὺς καὶ ἃ μὴ προσῆκεν. ὥσθ᾽ ὅσῳ τις μᾶλλον ἐπαινεῖσθαι βούλεται καὶ τῶν ὑπαρχόντων ἀπολαύειν πλεονεκτημάτων, τοσούτῳ μᾶλλον τῶν ἴσων ὑπαρκτέον καὶ ταῖς ἐπιεικείαις χρηστέον.*

zu suchen. So entstanden die stereotypen Rede-Gattungen der sophistischen Rhetorik. In den *μελέται* ahmte man das Vorhandene nach und suchte es zu überbieten, indem man die wirksamsten Stellen der Muster-Reden noch weiter ausspann, sie durch spitzfindige Partitionen zu erweitern trachtete. Oder man verarbeitete gegebenes historisches Material in ähnlicher Weise, wobei man an die historische Wahrheit sich übrigens keineswegs gebunden fühlte; oder endlich man übte die Kunst über nichts zu reden. Die letzte Gattung findet sich bei Aristides nicht, da er sich immer den Anschein des Ernstes und der Wahrheit zu geben sucht. Die *Lobreden* boten ein weites, leicht zu bebauendes Feld. Nach bestimmten Vorschriften [cf. Menander: *περὶ ἐπιδεικτικῶν*] wurden Quellen, Flüsse, Meere, Inseln, Städte gelobt, ihre Lage, ihr Alter, ihre Gründer; es wurden die alten Mythen erzählt, die Heroen gepriesen, die Götter verherrlicht. Hierin bestand die Specialität des Aristides.

Seine Reden gehören zum grossen Theile der *epideiktischen* Gattung an und zwar in dem engeren Sinne, in welchem Menander die Epideixis versteht, [cf. Spengel. t. III. p. 331] als Lob- und Tadel-Rede. Im weiteren Sinne bezeichneten die Sophisten mit *ἐπιδείξεις* die Uebungsreden für und wider ein gegebenes Thema. [Menander, l. l. *Τῶν δὴ ἐπιδεικτικῶν τὸ μὲν ψόγος, τὸ δὲ ἔπαινος. ἃς γὰρ ἐπιδείξεις λόγων πολιτικῶν οἱ σοφισταὶ καλούμενοι ποιοῦνται, μελέτην ἀγώνων εἶναί φαμεν, οὐκ ἐπίδειξιν.*] Menander, der etwa um ein halbes Jahrhundert nach Aristides schrieb, ertheilt diesem das höchste Lob unter den Rednern dieser Gattung, er bezieht sich mit Vorliebe auf ihn, ja er hat einige Abschnitte offenbar nach Aristideischen Mustern gearbeitet, die dort angewandte Praxis zur Theorie erhoben.

Bei demselben heisst es in dem Abschnitte über die Anrufung der Götter [a. o. O. p. 343]: „Ich sagte auch, dass, in „ähnlicher Weise wie alle oder die meisten hier zusammen„gestellten Arten, eine Art von Hymnen entsteht, welche die „vollendetsten Lobreden sind und zugleich für die Prosa am „meisten geeignet. Für den Dichter genügt es schon einen „einzelnen Theil herauszunehmen und den mit dem poetischen „Schmucke auszustatten, der Prosaiker aber wird versuchen das „Ganze zu erschöpfen. Das anmuthigste Beispiel dieser Gattung „hat Aristides in den Traumreden [*Μαντευτοῖς*] hingestellt. Denn

„mit seinem ‚Asklepios‘ und seiner ‚Hygiea‘ [37]) hat er nach mei„ner Meinung für die Lobrede Unübertreffliches geleistet“ [38]). In der That sind die Reden zum Preise der Götter, von deren Mehrzahl ausdrücklich angegeben wird, dass sie auf göttliche Eingebung verfasst sind, das Beste, was Aristides geschrieben hat. Der Stoff bot sich hier in Masse dar, leicht war es aus der Menge der Mythen die passendsten auszuwählen, die verschiedenartigsten Auffassungen und Auslegungen derselben waren gäng und gebe, für das Ganze bot sich von selbst eine schwungvollere, poetische Färbung dar. Wie natürlich, dass die Rhetorik sich mit Vorliebe auf diesen Stoff warf, der ihr bessere Dienste leistete als Marathon und Salamis! Von dieser Seite her lässt sich, wie mir scheint, ein tieferer, innerer Zusammenhang nachweisen, der die Sophistik vorzugsweise den schwärmerischen religiösen Neigungen des Zeitalters annäherte, und der vielleicht in einer Verwandtschaft der Ursachen beider Erscheinungen begründet ist.

Es ist in dem Vorstehenden der Nachweis versucht, wie die Mängel der Sophistik aus ihrem System sich mit Nothwendigkeit ergeben, dasselbe musste sie gleich weit von der Tiefe des Gemüthes wie des Gedankens entfernen. Die Virtuosität in der Behandlung der Form genügte nicht immer um Redner und Zuhörer über die frostige Leerheit des Inhaltes hinwegzutäuschen. Die Phantasie verlangte, um sich mit den Prätensionen der Form einigermassen versöhnen zu könnnen, bedeutende Situationen und stärkere Erregungen. Sie fand dieselben im wirklichen Leben selten. Und bot sich einmal eine Veranlassung alle Kraft der Rede aufzubieten, wie kalt, wie sehr dem Leben entfremdet, wie schulmässig und declamatorisch erweist sich dann das Meisterstück des Sophisten! Man lese die drei Reden des Aristides über

---

37) Wahrscheinlich ist damit die Rede auf den Serapis gemeint, die im Wesentlichen das Lob der Gesundheit an sich enthält.

38) cf. Spengel III. p. 343 ff. *Ἔφην δὲ γενέσθαι τινὰς ὕμνους καὶ ἐξ ὁμοίου τούτων ἁπάντων ἢ τῶν πλείστων συντεθέντων, οἵπερ εἰσὶ καὶ τελαιότατοι ἔπαινοι, καὶ μάλιστα τοῖς συγγραφεῦσι πρέποντες· τῷ μὲν γὰρ ποιητῇ ἐξαρκεῖ καὶ μέρος τι ἀπολαβόντι καὶ κατακοσμήσαντι τῇ ποιητικῇ κατασκευῇ πεπαῦσθαι, ὁ δὲ συγγραφεὺς πειράσεται διὰ πάντων ἐλθεῖν· χαριέστατον δὲ τῶν τοιούτων μέρος παρέσχηται ἐν τοῖς Μαντευτοῖς Ἀριστείδης. οὗτος γὰρ τὸν Ἀσκληπιὸν καὶ τὴν Ὑγίειαν συγγέγραφεν οὐκέτι μοι ὡς ἐπαίνων ἀνθρωπίνην περιέργειαν ἔχοντας.*

das Erdbeben von Smyrna, ob das die Sprache wahrer Empfindung ist! — Der Kaiser, als er den Brief des Aristides las, der ihn zum Wiederaufbau der Stadt bestimmte, seufzte laut auf. Als er aber an die Stelle kam: „Es weht der Wind über die leere Stätte“[39], da benetzten seine Thränen den Brief, erzählt Philostratus[40]. So sehr waren diese Rhetoren an Fictionen gewöhnt, dass ihnen die Wirklichkeit nirgends mehr genügt, dass für diese ihnen das Auge und die Empfindung verloren gegangen ist. Auch in den Studien finden sie nicht das Maass und die Stütze, die ihnen fehlen, da sie den Sinn für Wahrheit nicht haben. Die Begebenheiten und Zustände sind ihnen nur ein Anlass und Ausgangspunkt um nach ihrem Schema rhetorische Excurse daran zu knüpfen, die mit ihren Hyperbeln und Partitionen, ihren Apostrophen und Wortspielen eine wunderliche Mischung von Scharfsinn und Phantasie darbieten — aber eines Scharfsinnes, der sich nur in Spitzfindigkeiten äussert, und einer Phantasie, die sich in unfruchtbarem Spiel erschöpft. Je mehr bei einer solchen Richtung des Characters der Sinn für den wahren Werth der Dinge aufhört, desto mehr nimmt die Sucht zu bedeutend zu scheinen. Die Gewohnheit Begeisterung zu heucheln wurde den Sophisten zur zweiten Natur und das Bewusstsein der Herrschaft über die Form erzeugte in ihnen eine erhöhte Stimmung, die in Verbindung mit jener Gewohnheit häufig sich bis zu einer Art Entzückung steigert. Die Technik war so ausgebildet, dass die „Eingeweihten“ [*τετελεσμένοι* cf. t. II. p. 391, 5 u. a. St.] jeder Intention des Rhetors sogleich folgten und so nicht sowohl im Inhalt der Rede ihre Befriedigung suchten und fanden als in der sachverständigen Kritik der in der Form überwundenen Schwierigkeiten. So ist es erklärlich, dass da, wo wir nur ein hohles Phrasen-Gebäude erblicken, Jene mit immer gesteigerter Bewunderung Akt nahmen von der kunstreichen Verknüpfung der *ἰδέαι* und *ἤϑη* etc. Ich erinnere hier an die im Eingange citirte Stelle aus *περὶ τοῦ παραφϑέγμ.* t. II. p. 393. Dem grossen Publikum freilich musste hin und wieder deutlicher gemacht werden, was für Delicatessen man ihm im Augenblicke grade vorsetzte. — Auf der andern Seite steigerte diese Freude

---

39) cf. *Ἐπιστ. περὶ Σμύρνης.* t. I. p. 513: *ζέφυροι δὲ ἐρήμην ἐπιπνέουσι.*

40) cf. Philostrat. *Περὶ Ἀριστ.* Dind. t. III. p. 759.

an der überwundenen Schwierigkeit der Form, an der virtuosen Technik die Selbstgefälligkeit des Rhetors in dem Grade, dass sie ihm die Stelle der inneren Begeisterung ersetzte und er diese äussere Bravour in gutem Glauben für eins hielt mit dem göttlichen Feuer des wirklichen Redners. Daher verträgt sich diese angeblich stürmisch und unwiderstehlich [cf. t. II. p. 389—392] den „genialen“ Redner fortreissende Beredsamkeit naturgemäss sehr gut oder vielmehr sie hängt ganz enge zusammen mit der Art, die wir aus den Systemen und Theorien der Rhetorik kennen lernen, wie sorgsam berechnet und mühsam aus lauter einzelnen Effecten das ganze Kunstwerk zusammengesetzt wurde.

In der Rede *περὶ τοῦ παραφϑ.* vergleicht sich Aristides, wenn er die Rednerbühne besteigt, mit dem Feldherrn, der seine Soldaten zur Schlacht führt. Er spricht von dem treibenden Stachel [*κέντρον*] in seiner Seele, er sei dann in der Gewalt eines Höheren, es siedet in seinem Innern, und zuerst selbst fortgerissen, versetze er die Massen in dieselbe Erregung. In solcher Erregung hat er um die Hörer zu ergreifen und um des gemeinen Nutzens willen jene Zwischenrede in dem Hymnus auf die Athene gesprochen, in der ihn die Göttin selbst zwang im hohen Tone von sich selbst zu reden[41]. „Und wenn du findest, „dass es so ist, wie ich sage, so wage es auszusprechen, nicht „ohne Gott ist dieses Mannes Entzückung, sondern es treibt ihn „Athene, welcher der beste Theil der Klugheit zu eigen gegeben „ist[42]. Er vergleicht sich mit dem rasenden Ares bei Homer und mit Achilles, den die Kampfbegier ausser sich setzt und mit den Reigentänzern des Enyalios, die nicht im Innern sich halten können, viel weniger im Aeussern, ein seltsames Beben erfasst die Lippen und jedes Glied des Körpers und eine wunderbare Mischung erfüllt sie von Trauer und Stolz, von Leidenschaft und Ueberlegung. Feurige Strahlen giesst die Göttin von dem Haupte des Redners aus, die einzige Quelle der Rede ist die wahrhaft heilige und göttliche Flamme von Zeus, die den Geweihten und

---

41) cf. t. II. p. 389, 15. *εἰ μὴ μέλλων ἀγωνιεῖσϑαι, ἀλλ' ἐμβεβηκὼς, ἀγωνιζόμενος, εἰ παρ' αὐτὴν τὴν χρείαν, εἰ τοῦ κρείττονος ὢν, εἰ ζέοντος τοῦ λόγου, εἰ πρῶτος μὲν αὐτός ἐλαυνόμενος, εἶτα τοὺς πολλοὺς τῷ αὐτῷ κέντρῳ κινῶν, ταῦτα παρεφϑεγξάμην ἐπιστροφῆς ἕνεκα καὶ κοινῆς ὠφελείας τῶν ἀκουόντων κ. τ. λ.*

42) cf. p. 394. *οὐχ ὅδ' ἄνευ ϑεοῦ τάδε μαίνεται, ἀλλὰ παρούσης τῆς Ἀϑηνᾶς, ᾗ τὰ κράτιστα τῆς σωφροσύνης ἀνεῖται.*

den sie einmal in die Oeffentlichkeit getrieben dann nicht mehr ruhen lässt[43]. Dem Gegner, der ihn wegen des Paraphthegmas tadelt, sagt er „nicht einen Giessbach versuchst du aufzuhalten, „sondern den Nil, dessen Stetigkeit seiner Grösse gleichkommt“ und weiterhin vergleicht er seine Rede mit dem Adlerflug, der nicht gestatte die Schwingen sinken zu lassen.

„Ich habe aber auch ein heiliges Wort dir mitzutheilen, das „ich unlängst in der Nacht von Einem der Himmlischen vernahm, „was es ist mit dem göttlichen Wahnsinn. So ungefähr lautet „das Wort. Es muss, sprach er, der Sinn zuerst sich abheben „von dem Gewöhnlichen und Allgemeinen, losgelöst aber und „höher denkend wird er dem Gotte sich vereinen und gross sein. „Und nichts dabei, sprach der Verkünder, ist wunderbar. Denn „indem er die Menge übersieht, verbindet er sich dem Gott, dem „Gotte verbunden erlangt er die Grösse[44] u. s. w. *Unmittelbar* auf die Erzählung dieser Vision folgt dann die oben citirte Stelle über die kunstgerechte Anwendung der verschiedenen „*κάλλη*“ des *λόγος* und die Wirkung, die damit auf die Zuhörer erzielt wird.

Zahlreiche Visionen, Erscheinungen, Verkündigungen gleichen Schlages werden in den *ἱεροὶ λόγοι* auf das Ausführlichste mitgetheilt[45]. Wieviel davon mit Bewusstsein erdichtet ist, wieviel wirklicher Einbildung zuzuschreiben, ist unmöglich zu entscheiden. Auch scheint mir diese Frage nicht das Wesentliche. Jedenfalls zeigt sich darin eine leere und arme Phantasie, die einzig befruchtet wird durch den Gedanken an die eigene Vortrefflichkeit. Es konnte um immer wieder und wieder von diesem Gegenstande zu reden keine passendere Form geben — zugleich den

---

43) cf. p. 391. *τὸ ὡς ἀληθῶς ἱερὸν καὶ θεῖον πῦρ τὸ ἐκ Διός ἐστιν, ἐφ' ᾧ καθεύδειν οὐκ ἔνι δή που τὸν τετελεσμένον τε καὶ εἰς τὸ μέσον φερόμενον κ. τ. λ.*

44) cf. t. II. p. 392, 9. *Ἔχω δέ σοι καὶ λόγον τινὰ ἱερὸν διελθεῖν, ἀκούσας νύκτωρ οὐ πάλαι παρά του τῶν κρειττόνων, οἷόν ἐστι τὸ χρῆμα τῆς θείας μανίας. εἶχε δέ πως ὧδε ὁ λόγος. ἀνάγκη τὸν νοῦν, ἔφη, κινηθῆναι τὴν πρώτην ἀπὸ τοῦ συνήθους καὶ κοινοῦ, κινηθέντα δὲ καὶ ὑπερφρονήσαντα θεῷ συγγενέσθαι καὶ ὑπερέχειν. καὶ οὐδέτερόν γε, ἔφη ὁ διδάσκων, θαυμαστόν. ὑπεριδών τε γὰρ τῶν πολλῶν ὁμιλεῖ θεῷ θεῷ τε ὁμιλήσας ὑπερέχει κ. τ. λ.*

45) Dort findet auch die eben citirte Stelle mit geringen Aenderungen sich noch einmal vor. cf. 4. heil. Rede; t. I. p. 333, 20. Vgl. dazu die optimistische Auffassung bei Welcker a. a. O. p. 148.

Schein der Bescheidenheit enthaltend und der anspruchsvollsten Ruhmredigkeit dienend — als, die Gabe der Rede, die Rede selbst und ihren Erfolg, Alles als Werk des Gottes darzustellen, sich auf diese Weise zu objectiviren gegenüber der selbstständig fortwirkenden, überwältigenden Kraft des göttlichen Geschenkes. Es macht keinen wesentlichen Unterschied, ob man die Art, wie Aristides zu dieser Form gelangte, sich so oder so vorstellt, denn es erfordert im Wesentlichen dieselben Voraussetzungen für die umgebenden Verhältnisse und die innere Natur des Menschen, ob man dergleichen *erfindet*, es Andern glaublich zu machen vermag und sich selbst so aneignet, dass es gewissermassen zur zweiten Natur wird, oder, ob man sich die entsprechenden Vorstellungen und Bilder, *die ihren unwahren Character immer behalten*, so oft in der Phantasie wiederholt, bis man sie von der Wirklichkeit nicht mehr unterscheiden kann und ihnen als Visionen Glauben schenkt und schafft.

Freilich ist in dem ersteren Falle die Unwahrheit eine bewusstere, doch werden bei ähnlichen Täuschungen wohl niemals beide Fälle scharf von einander zu trennen sein, sondern nur in verschiedenem Verhältniss gemischt erscheinen. —

Denselben Ursachen, dem Streben nämlich die vorhandene Gedankenarmuth durch desto grösseren Aufwand von gemachter Empfindung und durch eine forcirte Begeisterung zu verdecken, entspringt auch *die Vermischung des poetischen und prosaischen Ausdruckes*. Ich habe oben schon die Einleitung zu der Rede auf Sarapis angeführt, in der für die Prosa durchaus der Vorrang vor der Poesie in Anspruch genommen wird. Sie wird als älter und naturgemässer dargestellt, die vermeintlichen Vorzüge der Poesie, die metrische Form und die grössere Freiheit in Ausdruck und Gedanken werden ironisch als äusserliche Effectmittel behandelt. Die Priester und Propheten bedienten sich der Prosa bei der Verehrung der Götter und schwerer sei es, aber auch würdiger in dem prosaischen Ausdruck das Metrum zu bewahren und *in geordneter* und *erschöpfender Weise* die Götter zu „*besingen*“ [cf. t. I. p. 47—51. Aehnliches enthält auch die aus Menander oben citirte Stelle l. l. p. 343, 30 ff.]. Aehnliche Wendungen zur Bezeichnung seiner Redethätigkeit sind in allen Reden des Aristides sehr zahlreich, wie *ὑμνεῖν*, *καταλογάδην ᾄδειν*, *μελῳδεῖν* u. s. w. [cf. z. B. t. I. 38, 5. — 39, 10. — 41 ff. — 56, 5. — 105, 10: *ἀλλ' ὁ λόγος ὥσπερ ῥεῦμα φέρων*

ὑπήνεγκε βίᾳ. — 240. — 251, 20. — 273 etc. . .]. Doch hat er auch eine grosse Menge von Gedichten gemacht, von denen in den *ἱεροὶ λόγοι* sich zahlreiche Erwähnungen finden. Es wird wohl Niemand bedauern, dass von diesen Poesien des Aristides nichts auf uns gekommen ist, aber auch das Alterthum scheint diese Seite seiner Productivität nicht beachtet zu haben, wenigstens findet sich weder bei Philostratus, noch bei den alten Commentatoren des Aristides eine Erwähnung davon. Er selbst versprach sich wohl auch dichterischen Ruhm. In der dritten heiligen Rede heisst es gleich im Anfange:

„Auch träumte ich, dass ich durch die Strassen Alexandriens „wandelnd eine Knabenschule sah: da lasen und sangen die Kna- „ben folgende Verse, dass es auf das Lieblichste ertönte:

„Viele errettete er aus der Hand des dräuenden Todes,
„Die zu den Pforten des Hades, die nimmer sich wieder erschliessen,
„Schon sich gewandt.

„eine Stelle aus meinen Gedichten, von den ersten, die ich dem „Gott gedichtet. Und ich erstaunte, dass sie schon bis nach „Aegypten gedrungen und freute mich über die Maassen, dass ich „so dazu kam und hörte, wie man meine Verse sang[46]."

An einer andern Stelle erzählt er unter den *παράδοξα*, in denen die Hülfe des Gottes sich geäussert: „Darunter war eins, „dass ich halb ohnmächtig und in ganz hoffnungslosem Zustande „Lieder dichtete, die Hochzeit der Koronis und die Geburt des „Gottes, und die Strophen so lang als möglich ausdehnte. Und „in Ruhe und in stiller Begeisterung dichtete ich solchergestalt „die Gesänge und bald vergass ich alle Leiden"[47]).

---

[46]) cf. t. I. p. 310, 12 ff. *ἐδόκουν δὲ καὶ διὰ τῆς Ἀλεξανδρείας διεξιὼν διδασκαλεῖα παίδων ὁρᾶν· οἱ δ᾽ ἀνεγίγνωσκόν τε καὶ ᾖδον τὰ ἔπη τάδε, ὑπηχοῦντες ὡς ἥδιστον*

Πολλοὺς δ᾽ ἐκ θανάτοιο ἐρύσατο δερκομένοιο
ἀστραφέεσσι πύλῃσιν ἐπ᾽ αὐτῇσιν βεβαῶτας
Ἀΐδεω.

ταῦτα δ᾽ ἐστὶ τῶν ἡμετέρων ἐπῶν, ἃ πρῶτα σχεδὸν ἐποιήσαμεν τῷ θεῷ. θαυμάζειν οὖν ὅπως ἤδη διαπεφοιτηκότα εἰς τὴν Αἴγυπτον εἴη καὶ χαίρειν ὑπερφυῶς, ὅτε δὴ τυγχάνοιμι κατειληφὼς ᾀδόμενα τἀμαυτοῦ.

[47]) cf. t. I. p. 289, 15. *ὧν ἓν ἦν λειποψυχοῦντα καὶ παντελῶς ἀπορούμενον ποιῆσαι μέλη, γάμον τε Κορωνίδος καὶ γένεσιν τοῦ θεοῦ, καὶ τὴν στροφὴν ὡς ἐπὶ μήκιστον ἀποτεῖναι· καὶ ἐποίησα τὰ ᾄσματα ἐφ᾽ ἡσυχίας οὑτωσὶ καὶ κατ᾽ ἐμαυτὸν ἐνθυμηθείς, καὶ πάντων ἤδη*

In der Stelle im Anfange der zweiten heiligen Rede: p. 291, 15 verstehe ich μυριάδας ἐπῶν als „*Zeilen*“, nicht als Verse, wie ich auch bei Welcker a. a. O. p. 139 angenommen finde. Aristides leitet die zweite Rede, in welcher er die Wohlthaten des Gottes von Anfang an berichten will, mit der Angabe ein, in wie weit er sich dabei auf frühere Aufzeichnungen, die er theils selbst gemacht, theils dictirt, stützen könne. Der Ausdruck für dieses Aufzeichnen der Träume ist ἀπογράφειν, ἀπογραφὴ τῶν ὀνειράτων. Derselbe Ausdruck kehrt in unserer Stelle wieder: ἐπεὶ μυριάδας γε ἐπῶν οὐκ ἔλαττον ἢ τριάκοντα ἡγοῦμαι τῆς ἀπογραφῆς εἶναι. Der unmittelbar vorhergehende Satz ἑτέρας δὲ ὁδοὺς χαρίτων εὕρισκον πρὸς τὸν θεόν hat vielleicht mit dazu verleitet „ἐπῶν“ als „*Verse*“ zu interpretiren. Derselbe hat aber Bezug auf das vorangehende Eingeständniss der Lückenhaftigkeit der Aufzeichnungen und enthält allerdings den Hinweis auf die während der Krankheit verfassten Reden und Gedichte zum Preise des Gottes, jedoch *ohne weitere Ausführung*.

Solcher Gedichte geschieht häufig Erwähnung. So bei der Beschreibung der Reise vom Zeus-Tempel nach dem Aesapos-Fluss im Anfang der vierten heiligen Rede: „Damals war ich „gänzlich wie gottgeweiht und ergriffen und viele Lieder auf ihn „selbst, den Retter, vollendete ich, wie ich da auf der Fahrt im „Wagen sass, viele auch auf den Aesapos und die Nymphen und „die Artemis Thermaia, der die warmen Quellen gehören: ich

---

λήθη ἦν τῶν δυσχερῶν. Das *unmittelbar* Folgende kann ich mich nicht enthalten des Contrastes wegen hierher zu setzen: καὶ δὴ καὶ κλύσματι χρήσασθαι ἐπετάχθην. Das ist die in den heiligen Reden durchweg befolgte Methode, die inneren Heilmittel mit den äusserlichsten auf dieselbe Stufe zu setzen um alle gleichmässig als Werke des Gottes darzustellen, den Glauben, den die letzteren notorisch hatten, also auf die ersteren auszudehnen. Vgl. z. B. p. 284 ff.: Hier folgt auf die sehr weitläufige und abgeschmackte Erzählung der Ehrenbezeugungen, die er von den Kaisern zu erfahren träumte, eine ganz kurz gefasste Anweisung zu baden und zu vomiren und p. 300 heisst es, nachdem die Vision der Athene umständlich und begeistert geschildert ist, die ihn tröstet, ihn mit Odysseus und Telemach zusammen vergleicht und ihm zu helfen verspricht, wie jenen: καὶ δῆτα εὐθὺς με εἰσῆλθε κλύσματι χρήσασθαι μέλιτος Ἀττικοῦ, καὶ ἐγένετο κάθαρσις χολῆς. —

„möchte nun bald von allem Uebel erlöst und so wie früher „hergestellt werden“ [48]).

Weiterhin erzählt er dann, wie er zuerst durch Asklepios zur Dichtkunst geführt ist [cf. t. I. p. 328, 15 ff.]. In Rom hatte er einen Traum, der ihm aufgab einen Päan auf Apollo zu dichten und ihm zugleich den Anfang dazu verkündigte. Und es erschien ihm zuerst unmöglich, da er nie zuvor Aehnliches versucht, und auf dem Anfang, den ihm der Traum gegeben: *Φορμίγγων ἄνακτα Παιᾶνα κλῃίσω* gleichsam wie auf einer Stufe fussend, vollendete er den Gesang. Zum Dank dafür errettete ihn der Gott aus der Gefahr des Schiffbruches. „Ausser„dem befahl mir auch der Retter Asklepios mich auf Lieder und „Gesänge zu legen und zu musiciren und dazu Knaben zu halten. „Und was ich von diesem Rath auch sonst für Vortheile gehabt „habe in Hinsicht auf freudigen Muth und Ausdauer im Ertragen, „geht über alle Beschreibung, die Lieder aber sangen die Kna„ben, und so oft nun Beklemmungen eintraten, wenn der Hals „plötzlich steif wurde oder Magenbeschwerden sich einstellten „oder irgend ein anderer schlimmer Zufall eintrat, so war mein „Arzt Theodotus da und erinnerte mich an die Träume und „liess die Knaben meine Lieder singen, und während des Ge„sanges wurde mir unvermerkt leichter zu Muth, und es kam „auch vor, dass die Beschwerden gänzlich aufhörten. So grossen „Nutzen schaffte mir die Sache und noch grösser war die Ehre „dabei. Meine Lieder fanden Beifall bei dem Gotte. Er befahl „mir nun nicht allein ihn selbst zu besingen, sondern bezeich„nete mir auch Andere, wie den Pan und Hekate und Achelous „und wen sonst. Auch von der Athene kam ein Traum mit einem „Hymnus auf die Göttin und diesem Anfang: *Ἵκεσθε Περγάμῳ* „*νέοι* und ein anderer von Dionysos, dessen Refrain war: *Χαῖρ'* „*ὦ ἄνα κισσεῦ Διόνυσε* u. s. w., die meisten aber auf Apollo und „Asklepios“ u. s. w. [49]).

---

[48]) cf. t. I. p. 322. *ἐνταῦθα δὴ παντελῶς οἱονεὶ καθιερώμην τε καὶ εἰχόμην, καί μοι πολλὰ μὲν εἰς αὐτὸν τὸν σωτῆρα ἐποιήθη μέλη, ὡς ἔτυχον καθήμενος ἐπὶ τοῦ ζεύγους· πολλὰ δὲ εἴς τε τὸν Αἴσηπον καὶ Νύμφας καὶ τὴν Θερμαίαν Ἄρτεμιν, ἣ τὰς πηγὰς τὰς θερμὰς ἔχει, δοῦναι λύσιν ἁπάντων ἤδη τῶν δυσχερῶν, καὶ καταστῆσαι πάλιν εἰς τὸ ἐξ ἀρχῆς.*

[49]) cf. t. I. p. 330, 5 ff.... *μετὰ τῶν ἄλλων ὁ σωτὴρ Ἀσκληπιὸς καὶ τοῦτ' ἐπέταξεν ἡμῖν, διατρίβειν ἐν ᾄσμασι καὶ μέλεσι, καὶ δὴ καὶ*

Er hatte zehn Chöre, theils von Jünglingen, theils von Männern aufgestellt [cf. p. 331.]. Zum Andenken daran und zugleich als Dank für den Gott weiht er einen silbernen Dreifuss und hatte dazu folgendes Epigramm gemacht:

Ποιητῆς ἀέθλων τε βραβεὺς αὐτός τε χορηγός,
σοὶ τόδ' ἔθηκεν ἄναξ μνῆμα χοροστασίης.

„Dann hatte ich ausser diesen noch ein Paar andere Verse, „von denen der eine meinen Namen enthielt, der andere, dass „unter des Gottes Führung ich solches gethan. Doch es siegte „der Gott. Denn an demselben Tage, an dem das Weihgeschenk „aufgestellt werden sollte oder kurz zuvor kommt mir gegen „Morgen oder sogar noch früher folgendes göttliche Epigramm ein:

Οὐκ ἀφανὴς Ἕλλησιν Ἀριστείδης ἀνέθηκε
μύθων ἀενάων κύδιμος ἡνίοχος.

„Dieses, träumte ich, schrieb ich darauf und stellte das Weih„geschenk wie für den Zeus auf." Dann bemüht er sich im Traume das Epigramm festzuhalten. Unter Beistimmung des Priesters und der Neokoren stellt er den Dreifuss dann in dem Tempel des „*Zeus Asklepios*" auf. „Und so wurde die Stimme des Traumes erfüllt" . . . . . „Aber auch dem olympischen Zeus „weihte ich das Epigramm und ein anderes Weihgeschenk, um „in Allem vollständig die Verkündigung zu befolgen. Durch „jenes Epigramm jedoch, das ich erhielt, wuchs mir die Zuver„sicht um Vieles und ich meinte, mich in jeder Weise der reden„den Künste befleissigen zu müssen als einer, dessen Name auch „bei der Nachwelt noch dauern würde, da ja der Gott mir ver-

---

παίζειν τε καὶ τρέφειν παῖδας. ὅσα μὲν δὴ καὶ ἄλλα τῆς συμβουλῆς ταύτης ἀπελαύσαμεν εἰς εὐθυμίαν καὶ τὸ ἀνταρκεῖν ἀπέραντον ἂν εἴη λέγειν, τὰ δ' ᾄσματα ᾖδον οἱ παῖδες, καὶ ὁπότε ἢ πνίγεσθαι συμβαίνοι, τοῦ τραχήλου ταθέντος ἐξαίφνης ἢ τοῦ στομάχου καταστάντος εἰς ἀπορίας, ἤ τις ἄλλη γένοιτο ἄπορος προσβολὴ, παρὼν ἂν Θεόδοτος ὁ ἰατρὸς καὶ μεμνημένος τῶν ἐνυπνίων ἐκέλευε τοὺς παῖδας ᾄδειν τῶν μελῶν, καὶ μεταξὺ ᾀδόντων λάθρα τις ἐγίγνετο ῥᾳστώνη, ἔστι δ' ὅτε καὶ παντελῶς ἀπῄει πᾶν τὸ λυποῦν. καὶ τοῦτο δὴ τοσοῦτον κέρδος ἦν καὶ τὸ τῆς τιμῆς ἔτι τούτου μεῖζον· εὐδοκίμει γὰρ καὶ τὰ μέλη παρὰ τῷ θεῷ. ἐκέλευε δ' οὐ μόνον εἰς ἑαυτὸν ποιεῖν, ἀλλὰ καὶ ἑτέρους ἐσήμαινεν, οἷον δὴ Πᾶνα καὶ Ἑκάτην καὶ Ἀχελῷον καὶ εἰ δή τι ἕτερον. ἧκε δὲ καὶ παρ' Ἀθηνᾶς ὄναρ ὕμνον ἔχον τῆς θεοῦ καὶ ἀρχὴν τοιάνδε Ἵκεσθε Περγάμῳ νέοι, καὶ ἕτερον ἐκ Διονύσου, οὗ τὸ ἐπᾳδόμενον ἦν Χαῖρ' ὦ ἄνα κισσεῦ Διόνυσε κ. τ. λ. . . . . p. 331: *πλεῖστα δὲ εἰς Ἀπόλλω τε καὶ Ἀσκληπιὸν ἐποιήθη κ. τ. λ.* . . . .

„kündigt hatte, dass meine Reden ewig sein würden“ [50]). Es werden also zwar auch andere Götter beiläufig erwähnt, Zeus, Apollo, Athene, immer aber ist es vor Allen Asklepios, der angerufen und gepriesen wird.

In den heiligen Reden erzählt Aristides die Geschichte seiner wunderbaren Heilungen durch diesen Gott. Neben der grossen Zahl der paradoxesten Heilmittel, den Fluss- und See-Bädern mitten im Winter, den gehäuften Aderlässen und *καθάρσεις* aller Art, den gefahrvollen Reisen, den seltsam gemischten Salben und Tränken enthalten die Träume als vorzüglichstes Rettungsmittel die Anweisung zu declamiren und zu dichten. Anfangs nur nebenher erwähnt, nimmt dieser Theil der Wunderkur bald den grössesten Raum der Darstellung ein, die vierte heilige Rede handelt fast ausschliesslich davon und auch sonst kehrt dieses Thema immer aufs Neue in den Reden wieder. Die Lalia an den Asklepios [cf. t. I. p. 36—40] enthält kurz zusammengefasst die Schilderung aller Wohlthaten, die Aristides von dem Gotte empfangen, der ihn auch jetzt aus den Gefahren des Meeres gerettet, zu dem gemeinsamen Heerde der Menschheit geführt hat, nach Pergamus nämlich, zu dem Heiligthum, zu dessen Eingeweihten zwar alle Menschen unter der Sonne gehören, dem aber, das muss er behaupten, von den Hellenen keiner mehr als er verdankt. [51]) Besser als durch Weihrauch und Opfer statte

---

[50]) cf. t. I. p. 331, 20: *ἔπειτα δύο τινὰ ἐπὶ τούτοις ἕτερ᾽ ἦν ἔπη, ὧν τὸ μὲν τοὔνομα εἶχε τοὐμὸν, τὸ δ᾽ ὅτι προστασίᾳ τοῦ θεοῦ ταῦτα ἐγίγνετο. ἐνίκησε δὲ ὁ θεός. ᾗ γὰρ ἡμέρᾳ ἔδει γίγνεσθαι τὴν ἀνάθεσιν, ταύτῃ μοι δοκεῖν ἢ μικρόν τι πρὸ αὐτῆς περὶ τὴν ἕω ἢ καὶ ἔτι θᾶττον ἀφικνεῖται θεῖον ἐπίγραμμα ἔχον οὑτωσί· „Οὐκ ἀφανὴς κ.τ.λ...“ τοῦτό τε ἐπιγράφειν ἐδόκουν καὶ τὸ ἀνάθημα ἀναθήσειν ὡς δὴ Διί. κ. τ. λ.* ... Ferner: p. 332, 11: *ἀνέθηκα δὲ καὶ τῷ Διὶ τῷ Ὀλυμπίῳ τὸ ἐπίγραμμα καὶ ἀνάθημα ἕτερον, ὡς πανταχῇ τελέως ἔχειν τὰ χρησθέντα. γενομένου δὲ τοῦ ἐπιγράμματος πολὺ δὴ μείζων προθυμία μοι ἐγγίγνεται καὶ ἐδόκει παντὶ τρόπῳ χρῆναι ἀντέχεσθαι τῶν λόγων, ὡς κἂν τοῖς ὕστερον ἀνθρώποις ὄνομα ἡμῶν ἐσόμενον, ἐπειδή γε ἀενάους τοὺς λόγους ὁ θεὸς ἔτυχε προσειρηκώς.* Die Zusammenstellung „*Zeus-Asklepios*“ in der Stelle kurz vorher 332, 7 *συνεδόκει καὶ τῷ ἱερεῖ καὶ τοῖς νεωκόροις ἀναθεῖναι ἐν Διὸς Ἀσκληπιοῦ* .... scheint Ursprung und Berechtigung nur der schnörkelnden Traum-Phantasie des Arist. zu verdanken. Vgl. aber auch t. I. p. 37, 10: *Διὸς Ἀσκληπιοῦ νεὼν κ. τ. λ.* zu *Pergamus.* —

[51]) cf. p. 36, 15. *ἧς ἀτέλεστος μὲν οὐδεὶς δή που τῶν ὑφ᾽ ἡλίῳ,*

er durch die Rede dem Gotte den Dank ab, „denn wenn die „Kunst der Rede der beste Gewinn und gleichsam die Krone „des menschlichen Lebens sei, keine Rede aber nothwendiger „als die über die Götter, wenn er nun diese ganze Kunst von „dem Gotte selbst empfangen habe, so gebe es für den Gott „keinen schöneren Dank, für die Rede keinen besseren Ge„brauch“ [52]). Von Anfang will er anfangen, nichts fortlassen. Gross und vielfach ist die Macht des Asklepios, ja sein ist alle Macht, auch hinaus über das Leben der Menschen [53]). „In die„sem Sinne hat man auch hier den Tempel des Zeus Asklepios „gebaut. Und wenn ich ihm als Lehrer folgen soll und wem „sollte ich es eher nach der Art, wie er mich Solches gelehrt „hat und wie es in den heiligen Reden beschrieben steht, so ist „dieser der Retter des All, der das Ganze lenkt und verwaltet, „und der Hüter der Unsterblichen, oder, wie die Dichter sagen, „er sitzt am Ruder und bewahrt, was in Ewigkeit ist und wird. „Wenn wir ihn aber den Sohn des Apollo nennen und den „Dritten von Zeus, *so heisst das wieder an Worten hängen* [54]), „da man ja auch von Zeus selbst sagt, dass er geboren wurde „und wieder ihn als den Vater von Ewigkeit her und Schöpfer

---

διισχυρίσασθαι δὲ ἔστιν ὡς Ἑλλήνων γε οὐδεὶς πω πλείω μέχρι τοῦδε ἀπέλαυσε.

52) cf. I. p. 37. εἰ γὰρ οὖν ὅλως μὲν κέρδος ἀνθρώπῳ τοῦ βίου καὶ ὡσπερεὶ κεφάλαιον ἡ περὶ τοὺς λόγους διατριβή, τῶν δὲ λόγων οἱ περὶ τοὺς θεοὺς ἀναγκαιότατοι, φαίνεται δὲ ἡμῖν γε καὶ τὸ κατ' αὐτοὺς τοὺς λόγους παρ' αὐτοῦ τοῦ θεοῦ γενόμενον, οὔτε τῷ θεῷ καλλίων χάρις, οἶμαι, τῆς ἐπὶ τῶν λόγων οὔτε τοῖς λόγοις ἔχοιμεν ἂν εἰς ὅτι κρεῖττον χρησαίμεθα.

53) p. 37, 10. Ἀσκληπιοῦ δυνάμεις μεγάλαι τε καὶ πολλαί, μᾶλλον δ' ἅπασαι, οὐχ ὅσον ὁ τῶν ἀνθρώπων βίος χωρεῖ. Reiske hält die Stelle für verdorben, doch sind solche Brachylogien bei Aristides sehr gewöhnlich.

54) Canter übersetzt nominibus ipsis conjungimus etc., was in den Sinn und Zusammenhang nicht hineinpasst. Die ganze Stelle lautet: εἰ δ' Ἀπόλλωνος παῖδα καὶ τρίτον ἀπὸ Διὸς νομίζομεν αὐτὸν, αὖθις αὖ καὶ συνάπτομεν τοῖς ὀνόμασιν, ἐπεί τοι καὶ αὐτὸν τὸν Δία γενέσθαι λέγουσί ποτε, πάλιν δὲ αὐτὸν ἀποφαίνουσιν ὄντα τῶν ὄντων πατέρα καὶ ποιητήν. Hier ist συνάπτειν intransitiv gebraucht und bedeutet „*sich anknüpfen*“, „*sich anschliessen*“. Ich verstehe *nomina sequimur*, „wir halten uns an die Namen, die Worte“. Doch möchte vielmehr der Text nicht ganz heil sein.

„aller Dinge darstellt“[55]. Asklepios erhält das menschliche Geschlecht und macht es durch die Fortpflanzung unsterblich, er bewirkt die Ehen und Kindererzeugung, da er der Spender der Gesundheit ist. So hängt das ganze Leben von ihm ab, der Erwerb der Nahrung und alle Künste und Wissenschaften und Gewerbe, alle Arbeit und Beschäftigung. Und Heilanstalten hat er den Menschen gegeben und Tag und Nacht ist er für das Wohl aller Bedürftigen besorgt. Todte lässt er auferstehen, der Redner selbst hat nicht einmal, sondern es ist schwer zu sagen wie oft, diese Wohlthat an sich erfahren[56]. Andern hat er durch Vorherverkündigung die Lebenszeit um ein Bestimmtes verlängert, zu diesen gehört Aristides gleichfalls. Auch verlorene Gliedmassen hat der Gott Vielen neu geschaffen und vieles Andere noch erzählen die Menschen theils selbst, theils in den Tempel-Inschriften. „Mir nun aber hat er nicht einen Theil meines „Körpers sondern den ganzen Leib neu gemacht, zusammen-„gefügt und zum Geschenk gegeben, wie die alten Mythen sagen, „dass Prometheus den Menschen zusammengeknetet habe“[57]. Viele hat er von grossen Schmerzen und gefährlicher Krankheit befreit, „meine Leiden aber in dieser Beziehung kennt er am „besten und hat sie selbst gelindert“. Das Wunderbarste aber und Seltsamste sind die scheinbar widersprechenden Heilmittel, die er in den Gesichten verkündet. „Nun, auch dieser Ehre „hat er mich würdig gehalten, denn Katarrhe und Erkältungen „schnitt er durch Fluss- und Seebäder ab, hoffnungsloses Kran-„kenlager heilte er durch lange Reisen, zu unausgesetztem Fasten „verordnete er unzählige Purgationen und, wenn ich kaum athmen

55) p. 37. 10. καὶ Διὸς Ἀσκληπιοῦ νεὼν οὐκ ἄλλως οἱ τῇδε ἱδρύσαντο. ἀλλ' εἴπερ ἐμοὶ σαφὴς ὁ διδάσκαλος, εἰκὸς δὲ παντὸς μᾶλλον, ἐν ὅτῳ δὲ ταῦτ' ἐδίδαξε τρόπῳ καὶ ὅπως ἐν τοῖς ἱεροῖς λόγοις εἴρηται. οὗτός ἐσθ' ὁ τὸ πᾶν ἄγων καὶ νέμων σωτὴρ τῶν ὅλων καὶ φύλαξ τῶν ἀθανάτων, εἰ δὲ θέλεις τραγικώτερον εἰπεῖν, ἔφορος οἰάκων, σώζων τά τε ὄντα ἀεὶ καὶ τὰ γιγνόμενα.... cf. Anm. 54.

56) cf. I. p. 38. 8. εἰσὶν οἵ φασιν ἀναστῆναι κείμενοι, ὁμολογούμενα δή που λέγοντες καὶ πάλαι τῷ θεῷ μελετώμενα. Canter übersetzt a morte, was Reiske mit Unrecht in a morbo verändern will. Das εἰσὶν οἵ φασιν und die folgende doppelte *Bekräftigung* passen nur zu dem Ersteren. Vgl. auch t. I. p. 33. 4.

57) cf. p. 38. 13. ἐμοὶ τοίνυν οὐχὶ μέρος τοῦ σώματος ἀλλ' ἅπαν τὸ σῶμα συνθεὶς τε καὶ συμπήξας αὐτὸς ἔδωκε δωρεάν, ὥσπερ *Προμηθεὺς* τἀρχαῖα λέγεται συμπλάσαι τὸν ἄνθρωπον.

„konnte, liess er mich Reden halten und schreiben, so dass, wenn „den so Behandelten ein gewisser Ruhm gehört, auch ich des- „selben nicht untheilhaftig bin“ [58]). Und vieles Schwere habe er dabei auszustehen gehabt, dieses letzte aber sei ihm sehr leicht gewesen und habe ihm zu solcher Freude gereicht, dass man kein Wohlleben damit vergleichen könne. Welch ein Beifall habe ihn in allen Städten Asiens und Europas empfangen, welche Ehrenbezeugungen, noch ehe man ihn gehört! Ist das nicht eine göttliche Gnade und schafft das nicht die beste Erleichterung und Freudigkeit? Auf dem Meere Schiffenden, die in Gefahr kamen, ist der Gott erschienen und hat ihnen die Hand gereicht, Andere haben ihre Geschäfte glücklich vollführt, indem sie die Vorschriften des Gottes befolgten. Das Alles habe er selbst erfahren und, was ihm davon erinnerlich, in den heiligen Reden gesagt. „Aber auch Kunstgriffe des Faustkampfes „soll der Gott einem Faustkämpfer, der zu meiner Zeit im Tempel „schlief, verkündigt haben, durch deren Anwendung Jener einen „sehr berühmten Gegner niederwerfen musste. *Und mir hat er „Kenntnisse und Lieder und Stoffe zu Reden vorgeschrieben „und dazu die Gedanken selbst und den Ausdruck, wie die „Lehrer den Knaben die Buchstaben*“ [59]). Dass ist die grösseste Wohlthat, die er von Asklepios empfangen, des höchsten Dankes werth und so zu sagen sein eigenstes Besitzthum [*σχεδὸν ὡς εἰπεῖν οἰκειότατον*]. „Und das genügte dir nicht, o Asklepios, „sondern was billigerweise daraus sich ergeben musste, auch

---

[58]) cf. p. 38, 20 ff. *ἡμᾶς τοίνυν καὶ τοῦτον τὸν τρόπον τετίμηκε, καταῤῥους καὶ ψύξεις, ποταμοῖς καὶ θαλάττῃ παύων, κατακλίσεις ἀπόρους ὁδῶν μήκεσιν ἰώμενος, τροφῆς δ' ἐνδείᾳ συνεχεῖ τὰς ἀμυθήτους καθάρσεις προστιθεὶς, ἀναπνεῖν δὲ ἀποροῦντι λέγειν καὶ γράφειν προστάττων, ὥστ' εἴ τι καὶ τοῖς οὕτω θεραπευθεῖσιν ἔπεστιν αὔχημα, μηδ' ἡμᾶς ἀμοίρους εἶναι τούτου.*

[59]) cf. p. 39, 15. *ἀλλὰ καὶ σοφίσματα πυκτικὰ πύκτῃ τινὶ τῶν ἐφ' ἡμῶν ἐγκαθεύδοντι προειπεῖν λέγεται τὸν θεόν. οἷς ἔδει χρησάμενον καταβαλεῖν τινα τῶν πάνυ λαμπρῶν ἀνταγωνιστῶν. μαθήματα δὲ ἡμῖν γε καὶ μέλη καὶ λόγων ὑποθέσεις καὶ πρὸς τούτοις ἐννοήματα αὐτὰ καὶ τὴν λέξιν, ὥσπερ οἱ τοῖς παισὶ τὰ γράμματα.* In dem letzten Satze fehlt das Verbum. Ich vermuthe, dass *ὑπέθηκε* ausgefallen ist, das vielleicht hinter *ὑποθέσεις* gestanden hat, wie bei Aristides häufig gleichklingende Worte nebeneinander gestellt werden [*παρίσωσις*]. Dadurch erklärt sich zugleich die Auslassung.

„darauf warst du bedacht, wie mir das Werk zum Ruhme ge- „deihen möchte. Und es giebt keine Stadt, keinen Privatmann, „keinen in den regierenden Kreisen, der nicht auch nach nur „kurzem Verkehr mit mir mich begrüsste mit einem so grossen „Lobe als er es auszusprechen im Stande war, nicht, wie ich „überzeugt bin, weil meine Rede so Grosses vermochte, sondern „du lenkst es so“ [60]). Das Gewaltigste aber ist, dass er auch bei den göttlichen Kaisern ganz heimisch geworden ist und vor ihnen declamirt und so viel gilt, wie Keiner jemals, und nicht nur bei den Kaisern, sondern auch bei den Kaiserinnen und bei dem kaiserlichen Hofe. Deswegen wird er, so lange er denken, kann, nicht aufhören den Gott zu preisen und ihm zu danken. —

Mit Ausnahme der Schulreden, die durch die Fiction einer historischen Situation einer gewissen Beschränkung unterliegen, finden sich wenige Reden bei Aristides, die nicht im Proömium oder am Schluss die Anrufung des Asklepios und eine Anspielung auf das besondere Verhältniss des Redners zu diesem Gotte enthalten. Dazu tritt eine andere gleichfalls feststehend sich wiederholende Eigenthümlichkeit. In affectirter Bescheidenheit stellt er die Unzulänglichkeit seiner Kraft der Grösse des zu behandelnden Gegenstandes gegenüber, dem er ohne überirdische Hülfe nimmermehr gerecht werden würde. So z. B. t. I. p. 1 in der Rede auf Zeus, die er als *ὕμνον ἄνευ μέτρου* ankündigt: *τῷ τε λόγῳ ἐπάρκεσον καὶ παράπεμψον εἰς ὅσον ἀνθρώπου λόγον ἐξικέσθαι δυνατὸν ὡς πλεῖστον, ὡς μὴ τελέως καταγέλαστον γενώμεθα, μηδὲ ἀπὸ τοῦ παντὸς πέσοιμεν. κ. τ. λ.* Immer wiederkehrend sind Ausdrücke wie: *εἰπεῖν ἀξίως, ἴσους τῷ μεγέθει τῶν ἔργων τοὺς λόγους ποιεῖν, κατὰ ἰσομέτρητον εὔξασθαι λόγον, τοιοῦτον ἆραι λόγον, ὅστις παρισώσεται τοσῷδε ὄγκῳ — καὶ ἄλλοι τὰ ἰσομέτρητα σφίσιν αὐτοῖς ἰσομέτρητα ποιοῦσιν αὖ καὶ τοῖς θεοῖς. κ. τ. λ.* Alles das kann nur mit Hülfe des Gottes, meistens des Asklepios, geschehen. —

---

60) cf. p. 40, 5. *καὶ οὐκ ἀπέχρη ταῦτα, ἀλλ' ἃ καὶ τούτοις εἰκὸς ἦν ἀκολουθῆσαι, καὶ τούτων ἐπεμελήθης, ὅπως ἔσται μοι τὸ ἔργον ἐν δόξῃ. καὶ οὐκ ἔστιν οὐ πόλις, οὐκ ἰδιώτης, οὐ τῶν εἰς ἄρχοντας τελούντων, ὃς οὐ καὶ κατὰ μικρὸν ἡμῖν ὁμιλήσας οὐκ ἠσπάσατο εἰς ὅσον οἷός τε ἦν τὸν ἔπαινον ἐκτείνων, οὐ τῶν ἐμῶν, οἶμαι, λόγων ταῦτα ἐργαζομένων, ἀλλὰ σοῦ τοῦ κυρίου.*

Da sich dergleichen jedoch durch die öftere Wiederholung abnutzen musste, so tritt in dem Bestreben das Dagewesene immer aufs Neue zu überbieten eine Steigerung ein, die in ihrem Ueber-Raffinement nahe an die komische Wirkung streift. Ein Beispiel davon liefert das Proömium zu der Rede: „An den Kaiser“ [cf. orat. IX. t. I. p. 57]. „Wohl scheint es mir etwas „Schönes in der Festversammlung und in der Feierzeit Gedanken „und Rede zu richten auf den göttlichen und menschenfreund„lichen Kaiser. Denn nicht besorge ich, dass mir bei dem Vor„satz sein Lob zu verkünden die Worte mangeln möchten, wohl „aber, dass solcher Art die Tugenden des Kaisers sind, dass Nie„mand würdig davon zu reden vermag. Doch habe ich im Ver„trauen auf sein in allen Dingen so mildes und freundliches „Walten auch an die Rede über ihn mit kühner Zuversicht mich „herangewagt. Deswegen lasse ich das Alles weg, was in den „Vorreden gesagt und vorgeschützt zu werden pflegt, die Grösse „des Gegenstandes, die Beschränktheit der Zeit, ich wende mich „auch nicht an die Musen, wie manche Dichter, noch bedarf ich „irgend eines andern äusseren Hülfsmittels, sondern ich wende „mich gleich zu der Lobrede selbst, nicht aus Anmassung oder „aus Geringschätzung der Aufgabe, sondern weil ich bemerke, „dass grade diejenigen, die mit Schmeicheln und Entschuldi„gungen beginnen, gewissermassen den Stoff, über den sie reden, „gering achten. Denn, wenn sie so reden, so scheinen sie mir „damit nichts anders zu erkennen zu geben, als dass sie jetzt „nur aus dem Stegreif reden und nach längerer Zeit zum Nach„denken und zur Vorbereitung sich der Grösse des Gegenstandes „gewachsen zeigen würden. Damit aber behaupten sie und schrei„ben sich selbst zu, dass sie über die grössesten Dinge zu reden „im Stande seien und dieses überschwängliche Lob ertheilen sie „sich selbst. Ich aber kenne keinen Zeitraum, der ausreichen „würde, keine Rede, die würdig, Keinen, der im Stande wäre, den „Kaiser hinlänglich zu lobpreisen. Dennoch will ich nicht verzagen, „sondern, soweit die Kraft reicht, die Rede versuchen. Denn, „auch wenn wir den Göttern opfern, so thun wir das nicht, wie „ich meine, in Ansehung ihrer Würdigkeit, sondern nach unsern „Kräften zollen wir ihnen den Dank“ u. s. w. . . .[61]).

---

61) cf. p. 56, 15 ff. *Ἀλλ' ἔμοιγε δοκεῖ τῶν καλῶν εἶναι ἐν ἑορτῇ καὶ ἐν ἱερομηνίᾳ μεμνῆσθαί τι καὶ λέγειν περὶ τοῦ θείου καὶ φιλαν-*

θρώπου βασιλέως. οὐ γὰρ δὴ δέος γε μὴ ἐπαινεῖν αὐτὸν προελόμενοι ἔπειτα ἀπορήσαιμεν λόγων, ἀλλὰ μὴ τοιαῦτα ᾖ τὰ ὑπάρχοντα τῷ βασιλεῖ ὥστε μηδένα εἰπεῖν ἀξίως ἂν δυνηθῆναι περὶ αὐτῶν. ἐγὼ δὲ τῇ περὶ τἄλλα αὐτοῦ χρηστῇ καὶ φιλανθρώπῳ τύχῃ ἐπαρθεὶς καὶ τοῖς περὶ αὐτοῦ λόγοις ἐθάρρησα. διόπερ τἄλλα πάντα ἀφεὶς, ἃ τοῖς προοιμιαζομένοις λέγειν ἔθος ἐστὶ καὶ προφασίζεσθαι, τοῖς μὲν τὸ μέγεθος τῶν πεπραγμένων, τοῖς δὲ τὸν χρόνον ὀλίγον ὄντα τῶν λόγων, οὐ προσδεηθεὶς δὲ οὐδὲ τῶν Μουσῶν, ὥσπερ τινὲς τῶν ποιητῶν, οὐδ' ἄλλης οὐδεμιᾶς ἔξωθεν βοηθείας, ἐπ' αὐτὸν τρέψομαι τοῦ βασιλέως τὸν ἔπαινον, οὐχ ὑπ' αὐθαδείας οὐδὲ καταφρονῶν τοῦ πράγματος, ἀλλ' ὁρῶν τοὺς ἐν ἀρχῇ καταπραΰνοντας καὶ παραιτουμένους τρόπον τινὰ αὐτοὺς καταφρονοῦντας τῶν ὑποθέσεων ἃς ποιοῦνται τῶν λόγων. ταῦτα γὰρ λέγοντες οὐδὲν ἄλλο ἐνδείκνυσθαί μοι δοκοῦσιν ἢ τοῦτο μὲν ἐξ ὑπογυίου λέγοντες ὡς ἐν πλείονι χρόνῳ φροντίσαντες καὶ παρασκευασάμενοι ἴσους ἂν τῷ μεγέθει τῶν ἔργων τοὺς λόγους παράσχοιεν, οἱ δὲ δόντες ἑαυτοῖς τὸ περὶ τῶν μεγίστων δύνασθαι λέγειν ἐπαγγέλλονται καὶ ταύτην ὑπερβολὴν τῶν ἐπαίνων σφίσιν αὐτοῖς διδόασιν. ἐγὼ δ' οὔτε χρόνου πλῆθος ἱκανὸν οὔτε λόγον οὐδένα ὁρῶ τοῦ βασιλέως ἄξιον, οὐδ' ὅστις αὐτὸν ἱκανῶς ἐγκωμιάσαι δυνήσεται· ὅμως δὲ οὐκ ἀποδειλιατέον, ἀλλ' ὅση δύναμις πειρατέον εἰπεῖν· οὐδὲ γὰρ ἂν θύωμεν τοῖς θεοῖς, τὸ πρὸς ἀξίαν, οἶμαι, ὁρῶντες τοῦτο ποιοῦμεν, ἀλλ' ὅσον δυνατὸν ἡμῖν χάριν αὐτοῖς ταύτην ἐκτίνομεν. κ. τ. λ. . . . .

Kapitel III.

Die Stellung des Aristides zur Religion.

[Der griechische Volksglaube; Einwirkungen der Philosophie und orientalischer Culte; Restaurationsbestrebungen im zweiten Jahrhundert und die Betheiligung der Sophistik daran; der angebliche Pietismus des Aristides und der Asklepiosdienst; die Sophistik als Grundlage seiner eigenthümlichen religiösen Stellung.]

Das Angeführte wird genügen um die Manier zu kennzeichnen. Die Poesie wird als ein äusserlicher Schmuck angesehen, die Rede nimmt den Schein poetischen Schwunges an, die innere Wärme und die wirkliche Erhebung wird durch stereotype conventionelle Wendungen ersetzt. Es fragt sich nun, wie weit das religiöse Element in den Reden als lediglich rhetorisches Decorationsmittel anzusehen ist, in wiefern zurückzuführen auf wirklich fromme Gesinnung, vielleicht auf schwärmerischen Glauben an das Ganze oder an Einzelnes der Religion.

Welcker, der, wie schon erwähnt, den Character des Aristides sehr günstig auffasst, sagt a. a. O. p. 125: „Dass, wer so „ganz im alten Athen mit seiner Bildung wurzelte, in solchem „Grade die Sprache seiner Meister sich angeeignet hatte wie „Aristides, auch frommer Sinnesart war wie ein Sophocles, „Xenophon, Platon und der εὐσέβεια, der positiven Religion und „dem Gottesdienste anhing, wie die meisten Wohlgesinnten, lässt „sich denken. Die Reden auf die Götter, wie des Aristides auf „Zeus, Athene, Poseidon, Dionysos, Herakles, eine schon ältere „Gattung, die bis auf Libanius fortdauerte und die eine gewisse „Aehnlichkeit mit den Predigten hat, mussten, indem sie sich „an den unbeschränkten Glauben der Menge richteten und von „Auslegung und Rhetorik freien Gebrauch machen durften, die „Gewohnheit befestigen, die Göttersagen im Allgemeinen treu- „herzig als göttlich und wahr zu behandeln, wie viel Spielendes

„sich auch immer einmischte." Das klingt „im Allgemeinen" ganz richtig und plausibel und doch scheint es mir im Einzelnen weder an sich richtig noch in sich übereinstimmend.

Ich habe im Eingange mich bemüht nachzuweisen, dass dieses Studium wie diese Nachahmung der Alten durchaus auf äusserliche Dinge gerichtet waren. Es findet sich bei Aristides keine Spur einer Einwirkung, die er durch den historischen Sinn und die Methode eines Thucydides oder Xenophon empfangen hätte, es lässt sich nirgends erkennen, dass der ideale Sinn und die sittlich erhabene Lehre des Plato einen Einfluss auf sein Denken und Empfinden ausgeübt hätte. Dagegen zeigt sich überall bei ihm statt der historischen Treue rhetorische Willkür und statt philosophischer Gründlichkeit sophistische Oberflächlichkeit. Soll man nun annehmen, dass grade in Ansehung der Religion er Verständniss und Empfänglichkeit gehabt haben sollte für die tiefe Frömmigkeit und ächte Götterfurcht des Sophocles, Herodot und Plato? Oder ist nicht vielmehr zu erwarten, dass stärker als irgendwo auf diesem Gebiete sich die verderblichen Wirkungen des sophistischen Treibens zeigen mussten? Das unterscheidende Merkmal der Sophistik ist, dass sie zum Mittelpunkt die augenblickliche rhetorische Wirkung macht, welche sie in der geschickten Anwendung, der unbedingten Beherrschung eines bestimmten, feststehenden Formen-Systems findet. Plan und Gedanke, Gesinnung und Empfindung, Erhebung und Begeisterung, Alles das ist jenem höchsten Zwecke gegenüber ein dehnbarer Stoff, der dem rhetorischen Bedürfniss zur unbedingten Verfügung gestellt, der Erreichung des äusserlich wechselnden Zieles dienstbar ist. Man kann von Aristides sehr wohl sagen, dass er „der positiven Religion und dem Gottesdienste anhing", dass er aber „die fromme Sinnesart" und „die εὐσέβεια" der Alten besessen, dürfte wohl ebenso wie die Behauptung, dass er „mit seiner Bildung so ganz im alten Athen wurzelte", der Einschränkung sehr bedürftig sein. Etwas davon scheint im Folgenden enthalten zu sein, wenn in Bezug auf die Götter-Reden von dem „freien Gebrauch der Auslegung und *Rhetorik*" und von der „vielfachen Einmischung des Spielenden" die Rede ist. —

Wir können nicht daran zweifeln, dass der Glaube an das Positive der griechischen Religion und an die Mythen bei der Menge des Volkes bis in die spätesten Zeiten des Heidenthumes sich erhalten hat, dass er in der Zeit unseres Autors auch bei

der Mehrzahl der Gebildeten noch vorhanden war. Findet doch sogar in den Jahrhunderten, als schon das Christenthum mehr und mehr sich auszubreiten begann, noch, ich möchte sagen eine räumliche Ausdehnung des heidnischen Götterglaubens statt. Die vielfache Aufnahme fremder, orientalischer Culte, die wachsende Dämonologie geben Zeugniss davon. Doch war dieses äussere Wachsthum von einem gleichlaufenden Verluste an Tiefe und sittlicher Festigkeit des religiösen Bewusstseins begleitet.

Die naive, zweifellose Gläubigkeit des homerischen Zeitalters, dem die Mythe Alles enthielt, Gesetz, Sitte und Wissen, hatte frühe dem reiferen Bewusstsein, dem prüfenden Verstande weichen müssen. Nach und neben einander treten die allegorischen und physikalischen Mythendeutungen der Philosophen auf, die pragmatische und halbhistorische Methode, wie sie Grote nennt, die euemeristische Auffassung. Das Volksbewusstsein sträubt sich gegen jeden plötzlichen und weitgreifend umgestaltenden Einbruch in das heilige Gebiet und kann sich doch den zusammenwirkenden Einflüssen der reineren Gesittung und des gebildeteren Denkens nicht entziehen. Die aufrichtige Frömmigkeit selbst verlangte eine durchgehende Modification der religiösen Mythen in dem Sinne des milderen und aufgeklärteren Zeitgeistes. Desto fester wurzelten damals, in den Zeiten als Griechenland noch frei war, die religiöse und ethische Grundanschauung des griechischen Glaubens, ein gemeinsames Gut, Allen in gleicher Weise eigen. Selbst Männer wie Sokrates und Plato, so sehr sie sonst sich über ihre Zeit erhoben, stehen hierin auf demselben Boden mit dem ganzen Volke. [Vgl. Grote: (Fischer) Bd. I. p. 344.] Es liegt aber in der Natur eines solchen religiösen Umbildungsprocesses, dass er hierbei nicht stehen bleiben konnte. Der Verlauf der griechischen Geschichte musste den Gang desselben beschleunigen. Die Volksreligion konnte nicht unberührt bleiben von dem Aufhören des nationalen Lebens. Kunst und Wissenschaft, wie sie sich von dem Boden des wirklichen Lebens mehr und mehr loszutrennen begannen, verloren auch den *wirksamen* Zusammenhang mit dem nationalen und religiösen Bewusstsein. Dazu brachte die alexandrinische Cultur starke fremdartige Einwirkungen auf die philosophische Speculation und die zunehmende Verbindung mit dem Orient die verlockende Bekanntschaft mit der ausschweifenden Phantastik der ausländischen Culte. Die römische Eroberung vollendet den Verfall und macht den griechischen

Geist gänzlich heimatlos. Ein volles Jahrhundert hindurch erlangt die römische Literatur das entschiedene Uebergewicht über die gleichzeitige griechische und erst an dem Beispiele derselben und durch directe Einwirkung der römischen Machthaber lernten die Griechen des zweiten Jahrhunderts n. Chr. sich auf ihre eigene klassische Vorzeit besinnen. Bei weitem den grössesten Theil der durch diese Regeneration hervorgebrachten Entwickelung nimmt die zünftige Sophistik ein, die in Aristides ihre glänzendste Blüthe getrieben hat.

Der Aufschwung der griechichen Literatur am Ende des ersten und im zweiten Jahrhundert geht Hand in Hand mit dem bewussten Streben die altgriechischen Zustände auch in Kunst und Religion wieder zu erneuern und im Leben wenigstens etwas von der alten Gesinnung. Doch stehen die Schriftsteller, denen es in der That gelang, in sich selbst ein mehr oder weniger treues Beispiel solcher Erneuerung zu geben, durchaus ausserhalb der eigentlichen Sophistik. Es sind einzelne Erscheinungen, wie etwa Plutarch und Pausanias, die in *sachlicher* Weise sich mit dem *Inhalte* des Alterthumes beschäftigten, und auf der andern Seite die einzelnen Philosophenschulen, die die alten Systeme weiter entwickelten und modificirten, wie die Stoiker, unter ihnen z. B. Epictet und Marcus Antoninus, wie die Neuplatoniker und Andere. Doch wenn früher die religiöse Gesinnung mehr als alles Andere etwas Gemeinsames, Alle Verbindendes gewesen war, so war sie jetzt eine Sache der Individualität geworden. Die skeptischen und speculativen Richtungen, die von Anfang an modificirend gewirkt hatten, waren weiter ausgebildet und vielfach auf die Spitze getrieben. Und wenn in der Masse des Volkes auch der Mythen- und Götterglaube noch fortbestand, so waren von allen Seiten doch die zersetzenden Elemente eingedrungen und bestanden nebenher in der allgemeinen Kenntniss. Gewiss behauptete sich der Polytheismus noch in der weitesten Ausdehnung, doch der religiöse Sinn hatte seine Festigkeit und Beschränkung verloren und ging mit grössester Leichtigkeit die mannigfaltigsten Verbindungen ein. Unglaube und Aberglaube fanden gleich offenen Zugang, gleich gut ertrug man den Spott des Lucian und die Charlatanerie der Wunderthäter und Propheten. Ein solcher Zustand, in dem an die Stelle fester, durch das Leben geheiligter Satzungen und einer durch das practische Handeln gesund erhaltenen Urtheilskraft mit dem Aufhören der

nationalen Schranken und der politischen Existenz eine Verallgemeinerung der Sitte und Bildung getreten war, die von überall her Eindrücke aufnahm, allen Einflüssen sich öffnete, aber mit einer oberflächlichen Kenntnissnahme von Allem sich begnügte, ein solcher Zustand, scheint mir, musste nothwendig vorhanden sein, um eine Erscheinung wie die Sophistik dieser Zeit möglich zu machen. Ihr Verhältniss zur Religion liesse sich aus den so aufgefassten Zeitverhältnissen und aus ihrem eigenen Wesen a priori bestimmen. Sie vindicirt sich selbst den Ruhm einer verbesserten Reproduction der alten Literatur und zwar von Allem zugleich: sie thut es den Rednern gleich oder zuvor, sie enthält in verfeinerter Form die Quintessenz der Historiographie, die Hoheit und den Schwung der Poesie weiss sie mit Verschmähung des äusseren poetischen Apparates der Rede selbst zu verleihen, von der Philosophie besitzt sie soviel, als zu wissen nöthig und genug um das Uebrige polemisch zu vernichten. Ihr Forum ist die grosse Masse des gebildeten Publikums. Es ist also natürlich, dass sie erstlich auf dem Boden des Volksglaubens steht, und dann, dass sie mit Vorliebe auf die alten Mythen recurrirt, in antiker Weise sich religiös zeigt. Wie oben schon erwähnt, ist damit ein doppeltes Bedürfniss ausgefüllt. In den „Hymnen" und Enkomien vorzüglich, in den übrigen Reden nebenher, gewährt die Mythenerzählung und das Lob der Götter immer schmuckreiche Fülle des Stoffes und das erhabene Pathos, die poetische Färbung. Gleichfalls schon im Früheren angedeutet, hängt damit zusammen die leidenschaftliche Polemik gegen die Impietät der Philosophen, die eine besondere höhere Erkenntniss sich anmassen und mit Spott auf die Sophisten herabsehen. Doch ist damit der feste, positive Standpunkt auf dem Boden der altgläubigen Frömmigkeit für die Sophisten keineswegs gegeben. Hier und dort, wo es für den momentanen Zweck grade dienlich erscheint, verlassen sie diesen Standpunkt um irgend eine der neueren Ideen zu adoptiren, für die sie ein entgegenkommendes Verständniss vielleicht grade am Ort der Rede erwarten konnten. Nur die negative Richtung liegt ihnen ganz fern. Dieselbe würde auch zunächst eine philosophische Abstraction verlangt haben, wie sie z. B. einen Lucian von der Klasse, der er früher angehört, trennte, und dann hätte die dadurch bedingte Exclusivität sie vor dem grossen Publikum unmöglich gemacht. Desto mehr entsprach es der Anlage der sophistischen Beredsamkeit

den religiösen Richtungen der Zeit auf ihren abergläubischen Abwegen in das Fremdartige und Paradoxe zu folgen oder nach Umständen hier voranzugehen. Hier waren wundersame und auszeichnende Begegnisse zu erzählen, Visionen, Träume und Weissagungen zu berichten und der Boden des Wunders, auf den man sich stellte, entband vollends von allen Anforderungen an strenge Consequenz und logische Gedankenordnung.

Auch die persönliche Verantwortlichkeit für den Inhalt der Rede ward dadurch gemindert, eine „göttliche, geniale Erleuchtung“, „eine Gewalt, die ihn wider seinen Willen fortriss“ erhob den Redner über das Gewöhnliche.

Alle diese Elemente finden sich bei Aristides. Neben dem sichtlichen Streben sich strenggläubig zu zeigen treten pantheistische und theosophische Anschauungen auf und eine Art von Synkretismus der Hauptgottheiten. Neben der buchstäblichen Erzählung der Mythen, wobei übrigens die späteren und spätesten mit Vorliebe behandelt sind, weil sie seltsamer und mehr reflectirt sind, stehen symbolische, allegorische und physikalische Auslegungen. Am hervorstechendsten ist die Art, wie der Asklepiosdienst bei ihm in den Vordergrund tritt und allmählig ihn ganz zu absorbiren scheint. Grade damals war der Cultus dieses Gottes und des Serapis sehr verbreitet, ihre Tempel waren vielbesuchte Heilanstalten. Aristides kam durch seine lange Krankheit in den engsten Verkehr mit denselben, und dabei entwickelte sich der Glaube oder die Ausdrucks- und Anschauungsweise, dass er dem Asklepios Alles verdanke, Leib, Leben und speciell die Gabe der Rede, in ihm zu solcher Stärke, dass seine ganze rednerische Production von da ab unter diesem Einflusse steht. Während der Krankheit selbst nach Eingebung der Träume, die ihm Asklepios gesandt, hält er auch Lobreden auf andere Götter und sucht dann Alles hervor und bringt die verschiedensten Anschauungsweisen zusammen um immer den Gott, den er grade preist, als den grössesten, mächtigsten erscheinen zu lassen. Doch bei Weitem am meisten redet er doch in dieser Art von Asklepios, den er gleichsam zu seiner „Specialität“ erlesen hat.

Welcker nennt a. a. O. p. 124 die heiligen Reden „darin „eben so einzig in der ganzen alten Literatur als in dem Andern, „dass sie uns einen sehr gelehrten und sehr fähigen Heiden „kennen lehren, in welchem sich unverkennbar eine ganz eigent„lich pietistische Stimmung ausgebildet hat“. Ich will gleich

hinzufügen, was Welcker selbst an derselben Stelle in eine Anmerkung [No. 41] verweist, ohne es weiter zu berücksichtigen, dass die Beurtheiler des Aristides, die seiner Zeit nahe standen, Philostratus und später Synesius von dieser Eigenschaft der Reden nichts bemerken. Philostratus erwähnt [62]) sie ganz kurz und nennt die in der einen enthaltenen Ephemeriden *ἀγαθοὶ διδάσκαλοι τοῦ περὶ παντὸς εὖ διαλέγεσθαι*. Synesius bespricht diese Stelle und stellt der einen Rede, die Philostratus *ἐφημερίδας* nennt, wohl die erste [63]) — er spricht von

---

[62]) cf. Dind. Arist. t. III. p. 758, wo auch in einer Anmerkung Normann's die Stelle aus Synesius *περὶ ἐνυπνίων p. 155* angeführt wird. Die Seitenzahl *316*, die Welcker aus Versehen anführt, bezieht sich auf eine aus Philostratus [Herodes Atticus] ebendaselbst angezogene Stelle.

[63]) Dr. Rudolf Nicolai: *Gesch. der gesammt. griech. Literatur.* Magdeburg 1867, führt in seinem höchst wunderlichen Urtheil über Ael. Aristides p. 398, durch diese Stelle des Philostratus verleitet, diese *Ἐφημερίδες* als *eine theoretische Schrift über Rhetorik* auf [indem er vielleicht an Herod. Atticus und das ihm zugeschriebene gleichnamige Werk denkt] und sagt, *„dass sie von ernstem Studium der sophistischen Kunst und Declamation zeugten“*. Ein auch nur flüchtiger Blick auf die Stellen bei Philostratus und Synesius, die oben angezogen sind und in denen allein dieser Ephemeriden Erwähnung geschieht, lehrt, dass eine Schrift unter diesem Titel von Aristides eigentlich nicht vorhanden war, sondern dass Philostratus diesen Namen — wie Synesius den der *ἐπινυκτίδες* — gewissen Aufzeichnungen des Aristides *selbst* beilegte. Mit den Ephemeriden können nur die ursprünglichen, fortlaufenden Verzeichnungen gemeint sein, die Aristides während seiner langen Krankheit über deren Wechselfälle und die verordneten Mittel in grosser Masse ansammelt und die er oft in den heiligen Reden erwähnt. Da diese nun aber, wie gleichfalls in den heiligen Reden steht, schon zur Zeit der Abfassung derselben verloren gegangen waren, auch sonst nirgends erwähnt werden, so glaube ich, dass Philostratus, wenn er eine vorhandene Schrift des Inhaltes zum Studium empfiehlt, nur die erste heilige Rede meinen kann, *in welcher ein Theil des Inhaltes jener medicinischen Tagebücher reproducirt* ist, während das in den späteren Reden nur stellenweise geschieht. Durch die Stelle des Synesius wird das noch klarer, der den *selbstgewählten* Namen *ἐπινυκτίδες ebenso für einen Theil der ἱεροὶ λόγοι ausdrücklich in demselben Sinne* wie Philostratus den der Ephemeriden anwendet. Es heisst dort: *εἰ γὰρ τὰς ἐφημερίδας ὁ Λήμνιος σοφιστὴς ἀγαθὰς εἶναι διδασκάλους φησὶ τοῦ περὶ ἅπαντος εὖ εἰπεῖν, τῷ μηδὲ τῶν μειόνων ὑπερορᾶν, ἀλλ' ἀνάγκην εἶναι διὰ πάντων ἰέναι φαύλων τε καὶ σπουδαίων,*

den *ἱεροῖς βίβλοις* und fährt fort: *τὰ δὲ βιβλία ταῦτα ἐφημερίδων ἐπέχει τινὰ αὐτῷ λόγον* — ausdrücklich die übrigen entgegen, in denen die Visionen beschrieben werden. Er nennt diese *ἐπινυκτίδας* und empfiehlt ein derartiges Aufzeichnen der Visionen und Träume als die vorzüglichste Uebung in der Redekunst und lobt diese wie die Ephemeriden, in denen über alle Dinge — *φαύλων τε καὶ σπουδαίων* — schicklich gesprochen würde, lediglich in Bezug auf den rednerischen Ausdruck.

Gewiss ergeben sich für den modernen Leser viele Parallelen mit den Ausartungen des Pietismus. Zunächst der Glaube auserwählt und mit besonderer Vorliebe begnadigt zu sein, der sich mit Stolz und Eitelkeit kund giebt, die exsultatorische Aeusserung der bei den Verkündigungen und Visionen erfahrenen Entzückungen und dann die Uebertragung und Beziehung der göttlichen Einwirkungen auf alle, auch die kleinsten und scheinbar am weitesten entlegenen Verhältnisse und Umstände des gewöhnlichen Lebens. Bei alledem gewinnen diese Erscheinungen durch den verschiedenen Hintergrund, auf dem sie sich zeigen, ein so grundverschiedenes Ansehen, dass sie nach meiner Ansicht *in ihrem Wesen* wenig oder nichts Gemeinsames behalten.

Der Pietismus entstand aus einer Reaction des Gemüthes gegen den protestantischen Dogmatismus. Man strebte die Heilswirkungen des Glaubens an sich zu *erfahren,* in aufrichtig bussfertiger Stimmung schloss man jeden andern Gedanken, jedes andere Streben aus und trachtete allein nach dem Reiche Gottes. Aus der übermässigen Spannung einer an sich wahrhaftigen und innerlich frommen Gefühlsrichtung erwuchs eine gleichmässige Schädigung des gesunden Denkens und des richtigen Empfindens; die zu stark erwärmte und genährte Phantasie usurpirte die Herrschaft der Sinnesorgane und setzte an die Stelle der wirklichen sinnlichen Welt ihre eigenen Schöpfungen, der Einzelne hörte auf sich als das subordinirte, bedingte Glied eines grossen geschichtlichen Ganzen zu betrachten und fühlte sich in einem bevorzugten, unmittelbaren Verhältniss zu der persönlich alles Einzelne fortwährend bestimmenden Gottheit. Leicht führten von dieser Hauptrichtung ab die Nebenwege des schwärmerischen

---

πῶς οὐκ ἄξιον ἄγασθαι τὰς ἐπινυκτίδας εἰς ἑρμηνείας ὑπόθεσιν; [cf. Synesius *περ. ἐνυπν.* p. 155].

Hochmuthes, des wundersüchtigen Aberglaubens und der wunderthätigen Charlatanerie und religiösen Heuchelei. Mit allen seinen Aeusserungen trat der Pietismus in auffälligen Gegensatz zu seiner Zeit und bildet in der Entwickelungsgeschichte der christlichen Religion ein hervorstechendes und wichtiges Element.

Dagegen war der Asklepiosdienst ein Theil des alten griechischen Gottesdienstes. Heilungen durch Träume und Orakel sind nach den Forschungen F. A. Wolf's und Welcker's lange vor dem 5. Jahrhundert in Griechenland gewöhnlich gewesen. Der Plutos des Aristophanes [cf. v. 653—747] enthält eine scharfe Satire auf das Verfahren, das auch in den Wespen erwähnt und wahrscheinlich im Amphiaraus gleichfalls verspottet wurde. Wolf und mit ihm Welcker schreiben den Glauben an Schlaforakel schon „den rohesten Zeiten Griechenlands" zu, „wenn auch Homer und die nächsten Schriftsteller derselben noch nicht ausdrücklich gedenken" [cf. Welcker a. a. O. p. 90]. Später als auch nebenbei schon die Heilkunde als Wissenschaft sich zu entwickeln begonnen hatte, fuhren die Asklepiaden fort einen wichtigen Beitrag durch ihre Kuren zu liefern. Soll doch Hippokrates einen bedeutenden Vortheil in seiner Kunst erlangt haben durch die Erfahrung, die er aus den in den Asklepiadeen aufgehängten Weihetäfelchen zu schöpfen wusste. Dieselben pflegten die Krankheitsgeschichten der in den Tempeln „Eingelegten" zu enthalten, und wahrscheinlich gab es in den Tempeln und unter den Priestern des Asklepios eine umfangreiche medicinische Tradition. Es wäre müssig und ziemlich erfolglos zu untersuchen, wie weit bei den Incubationen die wirkliche medicinische Kur angewendet worden sein mag, wie weit mystische Erregungen mitgespielt, wie viel Antheil künstlicher Betrug der Priester, wie viel gläubige Disposition der Kranken bei den Proceduren ins Spiel kam. Es finden sich, wie natürlich, Spuren von diesem Allem.

Noch weniger ist es heute nöthig auf die Hypothese einzugehen, dass der thierische Magnetismus und der Somnambulismus in den Asklepiadeen wirksam gewesen sei. Die Untersuchung hat ergeben, dass das Alterthum selbst von dieser Art des Aberglaubens frei war. Der oft angeführte Aufsatz von Welcker ist hauptsächlich auf diesen Nachweis gerichtet, und wenn in unserem Jahrhundert es vielfach versucht ist den *substantiellen* Theil der merkwürdigen Heilungsgeschichten des Alterthums auf jene angeblich zugleich physischen und übernatür-

lichen Kräfte zurückzuführen, so beweist das nur, wie nahe grade auf diesem Gebiete dem menschlichen Geiste alle Arten abergläubischer Verirrung liegen.

Ferner war der Glaube an die körperliche Erscheinung der Götter bevorzugten Menschen gegenüber in der griechischen Religion und Mythe tief begründet, die Beschreibung solcher Visionen schon von Homer her Jedermann geläufig, sammt allen den äusseren und inneren Symptomen der Erregung, welche die Nähe des Gottes hervorbringt. Die Wahrheit solcher Mythen und die Möglichkeit ähnlicher Vorgänge in der Gegenwart zu leugnen hätte zu jeder Zeit den Gläubigen als Frevel gegolten, aber ebenso hielt die wahrhaft fromme Scheu, so lange sie bestand, von der Annahme zurück, für die Alltagswelt der Gegenwart der Götter persönliches Erscheinen sich massenhaft vorzustellen, es gewissermassen als das tägliche Brod anzusehen. —

Wenn man im zweiten Jahrhundert n. Chr. geflissentlich auf den Boden des alten Götterglaubens zurückging, wenn grade die Sophistik, wie sie ihrem Wesen nach eine Hauptrichtung des Zeitgeistes darstellt, dies vorzugsweise that, so war es natürlich, dass dieser Glaube je weniger er naiv und innerlich fest war, desto mehr sich an das Wunderbare und Paradoxe heftete. Das Althergebrachte des Volksglaubens, seine Einfachheit und, ich möchte sagen, das rein Menschliche und Natürliche des alten Götterglaubens genügte dem verwöhnten Gaumen nicht mehr, der überreizte Geschmack des Rhetors suchte nach immer neuen Subtilitäten und gefiel sich am meisten in der Erregung von Sensation. Solchen Neigungen entsprach der Asklepios- und der verwandte Serapisdienst in besonderem Grade, die sich auch nach dem Zeugniss des Aristides damals sehr ausbreiteten [cf. *'Εγκ. 'Ρώμης.* t. I. p. 227,10. Die Stelle handelt überhaupt von der Herstellung des gesammten Götterglaubens], ebenso erklärt sich daraus die Vorliebe für fremde Culte.

Aristides wurde durch seine lange Krankheit in den engsten Verkehr mit einer grossen Anzahl der berühmtesten Asklepiostempel gebracht und wie Hunderte von Andern nach der Vorschrift der Orakel und Träume behandelt. Er glaubte so wie die vielen Andern, die mit ihm gemeinsam die Tempel besuchten, unter denen auch hohe römische Beamte sich befanden, an die göttliche Wirksamkeit bei seiner Kur, ihm und Andern erscheint und prophezeit der Gott, er beschreibt die erhaltenen wunderlichen Mittel,

die zahllosen von Asklepios empfangenen Wohlthaten in täglichen Aufzeichnungen, und Beurtheiler wie Philostratus finden darin nichts Auffallendes oder Ausnahmsweises, als den guten Stil.

Was aber dem Aristides eigenthümlich ist und wodurch er sich in der That von den andern Besuchern der Aklepiostempel unterscheidet, ist dieses, dass er dem Gotte einen stärkeren und bleibenden Einfluss auch auf die Gestaltung seines inneren Lebens zuschreibt. Er rühmt sich, dass noch Keiner so anhaltende Beweise der göttlichen Hülfe erhalten habe als er, und je paradoxer die empfangenen Heilmittel, desto grösser sein eigener Ruhm. Wichtiger als alles Andere aber ist, dass der Gott ihm unablässig selbst in den hoffnungslosesten Momenten der Krankheit und während der grössesten Schwächezustände die Uebung der Rede vorgeschrieben, immer ihm grossen Erfolg gesichert und ihm die Zuversicht unvergänglichen Ruhmes in der Redekunst eingeflösst habe. Deshalb, wie er den Asklepios preist, dass er ihm ein zweites Leben verliehen habe, erhebt er ihn auch als den eigentlichen Verleiher und Spender seiner rednerischen Gaben und gewöhnt sich gewissermassen nur noch als unverantwortliches Organ dieses Gottes seine Reden zu halten — aber dabei ja nicht zu vergessen, dies immer vor sich her zu tragen. Von ihm kommt ihm Stoff, Behandlung, Muth und Begeisterung zur Rede. Wenn das Uebermass seines Selbstlobes anstössig wird, so ist es der Gott, der aus ihm gesprochen. Unaufhörlich erscheint ihm Asklepios oder Andere auf dessen Veranlassung, um ihm zu versichern, dass er den grossen Alten gleich sei oder sie übertroffen habe. — Und doch war er ja ein ausgebildeter und schon berühmter Redner vor seiner Krankheit, die nach Letronne's Berechnung erst in das 5. und 6. Jahrzehnt seines Lebens fiel! —

Er war gewohnt gewesen, wie er selbst andeutet und wie alle Nachrichten über ihn übereinstimmend bezeugen, seine Reden mit peinlicher Sorgfalt zusammenzuschreiben, dem Improvisiren ganz abgeneigt. Er war auf der Höhe seines Lebens, als ihn die Krankheit ergriff, zuerst durch dieselbe an aller Ausübung seiner Kunst gehindert. Jedenfalls befand er sich damals schon im Vollbesitz seiner Technik, und als er nun mitten in den Aufregungen und Bedrängnissen seines Krankheitszustandes die Aufforderung des Gottes zum Reden zu vernehmen glaubte, so war er selbst überrascht über die Leichtigkeit, mit der er die Auf-

gabe löste und im Reden empfand er eine unbeschreibliche Erleichterung und Genugthuung. Es erklärt sich ganz von selbst, dass, wie die sophistische Redekunst geartet war, die einmal erlangte Technik nun mit grosser Leichtigkeit über alles Beliebige zu reden verstattete, da sie Material, Studium und eigentliche Gedankenarbeit nicht voraussetzte. Je weniger die so beschaffene Kunstübung aus sich selbst innere Befriedigung gewähren konnte, desto mehr bedurfte sie des äusseren Beifalls, und der Redner war nie mehr erfüllt von seiner Geltung und Bedeutung als im Moment des Redens selbst, wo das Gefühl der Thätigkeit, wenn auch nur einer Scheinthätigkeit, sein Selbstgefühl steigerte und der Beifall ihn über sich selbst erhob. Man kann annehmen, dass Aristides, als er nach langer Unterbrechung mitten im Paroxysmus der Krankheit mit ebensoviel Leichtigkeit als Erfolg die rednerische Production wieder aufnahm, sich wirklich in der Täuschung befand, dass eine fremde, neue Kraft sich ihm mitgetheilt habe, die er dem Gotte zuschrieb und dass er von da ab seine Methode in Etwas änderte. Wenigstens kehren in den Reden, von denen es gewiss ist, dass sie während der Krankheit und auf Veranlassung der Träume entstanden, immer aufs Neue die Versicherungen wieder, dass der Strom der Rede ihn fortreisse, Gedanken und Wort kämen ihm, wie von selbst, fast improvisire er[64]. So in dem Eingange der Rede auf den Tempel zu Kyzikos: „Asklepios befiehlt zu reden. Da kann ihm selbst, „dem Retter, gegenüber die Schwäche des Körpers nicht in Be„tracht kommen, keine Furcht kann sich nahen über die Grösse „des Gegenstandes, dass der Erfolg unsicher sein könnte: sondern, „wie Pindar sagt, wo ein Gott vorangeht, da giebt es kein Hemm-

---

[64]) cf. t. I. p. 236. ὁ γὰρ Ἀσκληπιὸς κελεύει λέγειν· ὥστ' οὔτ' ἀσθένειαν σώματος οἷόντε ὑπολογίσασθαι πρός γε αὐτὸν τὸν σωτῆρα οὔτε τῆς ὑποθέσεως τὸ μέγεθος καταδεῖσαι μὴ οὐ ῥᾴδιον ᾖ τυχεῖν· ἀλλ' ὥσπερ ἔφη Πίνδαρος θεοῦ δείξαντος ἀρχὴν οὐδὲν δὴ τὸ κωλῦον, ἄλλως τε καὶ οὐ νῦν πρῶτον αὐτοῦ πειρώμεθα, ἀλλ' ἐν πολλοῖς τε καὶ μεγάλοις καὶ πρόσθεν ἔγνωμεν ἐφ' ἡμῶν αὐτῶν, οὐχ ἑτέρων, ὁπόσον τὸ τῆς ῥᾳστώνης αὐτῷ περίεστι κἀν τοῖς καθάπαξ ἀπόροις εἶναι δοκοῦσι, καὶ μὴ ὅτι τοῖς χαλεποῖς μὲν, ἀπογνῶναι δ' οὐκ ἀναγκαίως ἔχουσιν. ἔγωγ' οὖν πρὸς τοσοῦτον ἥκω τοῦ πιστεύειν ἑτέρῳ μελήσειν, ὥστ' οὐκ οἶδ' ὅντινα τρόπον αὐτοσχεδιάζω, πλὴν ὅσον οὐκ ἀπὸ στόματος παντελῶς, ἀλλὰ γράφων ἔτι. οὔτε γὰρ πρόσθεν ἔγνων ὅ τι χρὴ λέγειν πρὶν ἔδει λέγειν ἤδη, ὅ τε προστάξας μείζων ἁπάσης ἔμοιγε παρασκευῆς. —

„niss, und schon sonst habe ich oft in grossen Dingen es an „mir selbst erfahren, nicht an Andern, welche Leichtigkeit er „besitzt Dinge zu bewältigen, die ganz hoffnungslos schienen, „geschweige denn solche die nur schwierig, keineswegs ganz „verzweifelt liegen. Ich bin nun so weit gekommen in dem „Glauben, dass ich getrost Alles einem Anderen anheimstellen „kann, dass ich, ich weiss nicht wie, frei aus dem Stegreife „spreche, freilich nicht ganz im eigentlichen Sinne, sondern so, „dass ich noch ein Concept mache. Und ich hatte mir auch „nicht zuvor überlegt, was ich reden sollte, bis die Rede schon „beginnen musste. Er aber, in dessen Auftrag ich stehe, ist „mir besser als alle Vorbereitung." — Man kann annehmen, meine ich, dass dieser Gedanke, der Gott habe seine rednerische Kraft in wunderbarer Weise gesteigert, ihm zur Gewissheit wurde und, indem er sich unaufhörlich damit beschäftigte, alle jene Visionen und Hallucinationen in ihm erzeugte. Die Freude, die ihn darüber erfüllte und der Stolz darauf enthielten potenzirt seine schon an sich stark entwickelte Eitelkeit und alles das zusammen bringt die excentrischen Entzückungen hervor, die in den Berichten der heiligen Reden kund gethan werden. Die Religion, d. h. die fromme Erregung des Gemüthes, hat daran den wenigsten Antheil und mag man nun den Grad der Stärke, in welcher die Täuschung sich seines Bewusstseins bemächtigte, höher oder geringer annehmen, ihm mehr oder weniger bewusste Prahlerei und Heuchelei zuschreiben, — welche letztere ja übrigens nach den Grundsätzen der sophistischen Rhetorik durchaus nicht verboten war, — der Grund und Boden, aus dem die Möglichkeit einer so beschaffenen Täuschung erwächst, ist immer die Hohlheit und Eitelkeit des Sophisten. So scheint mir, gleichviel ob man „diese einzige Erscheinung des gesammten Alterthums" in Hinblick auf ihre rhetorische Beschaffenheit zu verstehen sucht, wie oben versucht ist [vgl. Seite 42—48], oder ob man sie in ihrer religiösen Stellung beleuchtet, die Betrachtung immer dasselbe Resultat zu ergeben. Die Erklärung für die innige Verknüpfung, in welcher die scheinbar disparatesten Dinge, die stärkste Ausartung der rhetorischen Künstelei und die gröbste Ausschweifung religiöser Phantastik, bei den berühmten Sophisten erscheinen, finde ich *in der Kennzeichnung der sophistischen Bildung als der gemeinsamen Ursache beider Krankheitserscheinungen.* —

Es ist oben schon als in dem Wesen der Sophistik begründet erwähnt worden, dass die zur Schau getragene Orthodoxie stark untermischt ist mit theosophisch und pantheistisch gefärbten Ideen, soweit solche aus den Systemen der Philosophen oder aus Sentenzen der Dichter und Schriftsteller unvermerkt in das allgemeine Bewusstsein übergegangen waren, und dass in den Götterreden man sich gern derselben als Mittel bediente, um zum Ruhme des Gottes die Machtsphäre desselben als erweitert darzustellen. Wie natürlich bedient sich Aristides dieser Methode in Bezug auf Asklepios mit Vorliebe. [Siehe oben Seite 64] Doch ist wohl zu bemerken, dass keineswegs dieser Gott ihm nun die Stelle aller Uebrigen einnimmt. Während der Krankheit feiert er in den Traumreden die Hauptgottheiten, Zeus, Athene, Poseidon und noch Andere, indem er jedesmal den Gott, von dem er grade redet, über alle Andern zu erheben scheint. Allerdings nennt er den Asklepios fast immer den σωτήρ, σωτὴρ τῶν ὅλων, indem er den Inhalt dieses an sich gebräuchlichen Beinamens stark urgirt, er erwähnt sogar öfter ein Heiligthum [cf. t. I. p. 283, 290, 332 etc. und siehe oben Seite 52], das dem Zeus Asklepios geweiht sei. Doch ist zu beachten, dass er überall, wenn auch öfters in der gezwungensten Weise, die Allmacht des Asklepios von dessen Grund-Eigenschaften herzuleiten bemüht ist. Ganz mit derselben Methode kommt er zu dem ganz gleichen Resultat in der Rede auf den Serapis. Von diesem stammt die Gesundheit, ohne diese gelingt uns nichts, weder körperlich noch geistig, also verdanken wir Alles, was wir sind und erreichen, diesem Gotte. Genau dasselbe sagt er von Asklepios [cf. orat. VI.]. Zunächst erhält er das ganze menschliche Geschlecht, da ohne ihn die Fortpflanzung aufhören würde. Andere nun verdanken ihm die Gesundheit oder einzelne Glieder, er selbst schuldet ihm hundertfältig das Leben und dazu die Gabe der Rede, die ihm bei den Mächtigsten der Erde so unsterblichen Ruhm gebracht. Immer ist die Heilkraft des Gottes der Ausgangspunkt, und immer der Uebergang von da zu seinem eigenen Ruhm als Redner der Zweck der begeisterten Excurse über den Gott, den er mit Vorliebe seinen Vorsteher oder Auftraggeber — προστάτης, προστάξας — oder einmal mit Anspielung auf den Prätor, mit dem er zu thun gehabt, den, welcher in Wahrheit sein ἡγεμών sei. —

Ich kann daher mit Welcker nicht übereinstimmen, wenn

derselbe [cf. p. 126 ff.] nachzuweisen bemüht ist, dass die gottselige Versenkung in die Verehrung des Asklepios den Aristides diesen Gott an die Stelle des Zeus und aller Andern habe setzen lassen. Das ist nur dem äusseren Anschein nach mitunter der Fall und dient dann sicherlich irgend einem rhetorischen Zwecke. Eine Hauptstelle, auf die sich Welcker bei seinem Beweise stützt, ist von ihm gänzlich missverstanden worden. Es ist die Stelle in der Rede auf Asklepios t. I. p. 37,10, die oben schon citirt ist [cf. oben S. 53]. Aristides nennt den Gott: *ἔφορος οἰάκων, σώζων τά τε ὄντα ἀεὶ καὶ τὰ γιγνόμενα,* was gleich darauf in der oben angedeuteten *physiologischen* Weise erläutert wird. Dann fährt er fort: *εἰ δ' Ἀπόλλωνος παῖδα καὶ τρίτον ἀπὸ Διὸς νομίζομεν αὐτὸν, αὖθις αὖ καὶ συνάπτομεν τοῖς ὀνόμασιν, ἐπεί τοι καὶ αὐτὸν τὸν Δία γενέσθαι λέγουσί ποτε, πάλιν δὲ αὐτὸν ἀποφαίνουσιν ὄντα τῶν ὄντων πατέρα καὶ ποιητήν.* Welcker übersetzt p. 126 ff.: „In der Lobrede auf ihn ist er ihm der das All „führende und verwaltende und Wächter der Unsterblichen, der „Steuermann, der das was ist und entsteht erhält: wenn man „ihn für Apollons Sohn und den Dritten von Zeus halte, *so fasse „man auch wieder in den Namen zusammen* (!) *und sage, dass „er selbst der Zeus sei und stelle ihn dar als Vater und Schöpfer „aller Dinge*“. Die Stelle lautet jedoch wörtlich übersetzt so: „Wenn wir ihn aber den Sohn des Apollo nennen und den dritten „von Zeus, *so kleben wir wieder einmal an den Namen*[65]), *da „man ja auch von Zeus selbst sagt, dass er einmal geboren sei „und dann wieder ihn darstellt als von Ewigkeit* (*ὄντα*) *den „Vater und Schöpfer aller Dinge*“. Der Sinn der Stelle ist klar. Anstatt also, wie Welcker meint, den Asklepios mit Zeus zu identificiren, stellt Aristides vielmehr denselben dem Zeus gegenüber und der ganze Verlauf der Rede zeigt auf das Deutlichste, wie der Redner nur dadurch von der gewöhnlichen Auffassung abweicht, dass er *mittelbar* den medicinischen Wunderkräften des Gottes auch die Herstellung und Kräftigung seines Redner-Genies dankt.

Die Reden auf die Götter sind, wie sie selbst ausdrücklich

---

65) Vgl. oben S. 53. Anm. 54. *συνάπτειν* intransitiv = *sich an etwas hängen, halten, anklammern.*

bestätigen, auf Anregung von Träumen zur Zeit der Incubation in den Tempeln des Asklep entstanden. Welcker sagt von ihnen nur [p. 125], „dass sie eine gewisse Aehnlichkeit mit Predigten „haben“ und „im Allgemeinen die Göttersagen treuherzig als „göttlich und wahr behandeln, wie viel Spielendes sich auch „immerhin einmischte“. Ich ziehe dieselben hier genauer in Betrachtung, um manches im Vorherstehenden Gesagte noch näher zu begründen. —

Kapitel IV.

Die eigentlichen Götterreden des Aristides.

(Zeus; Athene; Poseidon; Dionysos; Herakles. — Lalia auf den Asklepios; die Asklepiaden; Serapis. — Der mythologische Apparat in den Gelegenheitsreden.)

Die beiden ersten Reden auf Zeus und Athene frappiren zunächst durch die abstracte Färbung der Auffassung. Neben den Platonischen Dogmen, die vielfach hindurch scheinen, glaubt man gradezu pantheistische und selbst monotheistische Auffassungen zu erkennen, die sogar in der Rede auf Zeus im Ausdrucke Anklänge an die alttestamentliche Sprache zu enthalten scheinen. Nur dass man sich sehr täuscht, wenn man meint, irgend eine der ausgesprochenen Meinungen in consequenter Geltung auch sonst bei dem Redner zu finden. Alles das gilt nur für die Dauer einer bestimmten Rede.

So heisst es in der ersten Rede[66]):

---

[66]) cf. t. I. p. 2, 15. Ζεὺς τὰ πάντα ἐποίησε καὶ Διός ἐστιν ἔργα ὅσα ἐστὶ πάντα, καὶ ποταμοὶ καὶ γῆ καὶ θάλαττα καὶ οὐρανὸς καὶ ὅσα τούτων μεταξὺ ἄνω καὶ ὅσα ὑπὸ ταῦτα, καὶ θεοὶ καὶ ἄνθρωποι καὶ ὅσα ψυχὴν ἔχει καὶ ὅσα εἰς ὄψιν ἀφικνεῖται καὶ ὅσα δεῖ νοήσει λαβεῖν. ἐποίησε δὲ πρῶτος αὐτὸς ἑαυτόν, οὐ Κρήτης ἐν εὐώδεσιν ἄντροις τραφείς, οὐδ' ἐμέλλησεν αὐτὸν Κρόνος καταπιεῖν, οὐδ' ἀντ' ἐκείνου λίθον κατέπιεν, οὐδ' ἐκινδύνευσε Ζεὺς οὐδὲ μή ποτε κινδυνεύσῃ, οὐδ' ἔστι πρεσβύτερον οὐδὲν Διός, οὐ μᾶλλόν γε ἢ υἱεῖς τε πατέρων πρεσβύτεροι γένοιντ' ἂν καὶ τὰ γιγνόμενα τῶν ποιούντων, ἀλλ' ὅδε ἐστὶ πρῶτός τε καὶ πρεσβύτατος καὶ ἀρχηγέτης τῶν πάντων, αὐτὸς ἐξ αὑτοῦ γενόμενος, ὁπότε δὲ ἐγένετο οὐκ ἔστιν εἰπεῖν, ἀλλ' ἦν τε ἄρα ἐξ ἀρχῆς καὶ ἔσται εἰσαεί, αὐτοπάτωρ τε καὶ μείζων ἢ ἐξ ἄλλου γεγονέναι. καὶ ὥσπερ τὴν Ἀθηνᾶν ἄρα ἐκ τῆς κεφαλῆς ἔφυσε καὶ γάμον οὐδὲν προσεδεήθη εἰς αὐτήν, οὕτως ἔτι πρότερον αὐτὸς ἑαυτὸν ἐξ αὑτοῦ ἐποίησε καὶ οὐδὲν προσεδεήθη ἑτέρου εἰς τὸ εἶναι, ἀλλ' αὐτὸ τοὐναντίον πάντα εἶναι ἀπ' ἐκείνου ἤρξατο καὶ οὐκ ἔστι χρόνον εἰπεῖν.

„sich zur Unzeit seiner Phantasie, wenn er in der Götterver-„sammlung den Zeus die Götter an der Fürsorge für die Men-„schen verhindern lässt. Das hat er nicht verhindert, noch möchte „er es jemals hindern, aus Scheu vor seinem eigenen Wesen, etc. etc." Die folgenden etymologischen Wortspiele sind unübersetzbar: „διὰ τοῦτον ἅπαντα γίγνεται ὅσα τε οὐράνια καὶ ὅσα „ἐπίγεια, ὥσπερ καὶ τὸ ὄνομα αὐτὸ παραδηλοῖ, οὐ πόρρω „τῆς αἰτίας λεγόμενον, ἐπειδὰν λέγωμεν Δία. Ζεὺς μὲν „γὰρ ὅτι ζωῆς τε καὶ οὐσίας ἑκάστοις ἐστὶν αἴτιος κέκληται „ἡμῖν, αὖθις δὲ καθὸ αἰτιώμενοι τινὰς ὀνομάζομεν, κατὰ „ταύτην τὴν χώραν τῆς φωνῆς ὁμώνυμον αὐτὸν ἐποιήσαμεν „τῷ τῆς αἰτίας ὀνόματι Δία προσαγορεύσαντες, ἐπειδήπερ „δι' αὐτὸν ἅπαντα γίγνεταί τε καὶ γέγονε." „Und[68]) der „rastlose Gang der Sonne über der Erde und unter der Erde „ist ihr von Zeus zuvor bestimmt, damit die Schöpfung sichtbar „würde, und der Lauf des Mondes und der Reigen aller Gestirne „ist von Zeus geordnet [Διός ἐστιν διάκοσμος]. Auch der „umschlingende Oceanos ist von Zeus und wie er von Anfang „geschaffen ward, so bleibt er in den Grenzen, die ihm gesetzt „sind. Und die Jahreszeiten wandeln im Wechsel jedes Jahr „über die ganze Erde. Und die ganze Zeit ist in Tag und Nacht „getheilt und es ward ihnen verschiedene Dauer gegeben, passend „für jeden Ort, Erholung gewährend und Arbeit fordernd, wie „es sich fügt, bald mehr, bald weniger. Und dem Himmel ge-„sellt beherrscht Zeus den Regen u. s. w." Von Zeus haben alle Götter Amt und Kraft. In der ziemlich vollständigen Aufzählung fehlt auch Asklepios nicht. „*Und*[69]) *überall ist Alles*

---

[68]) cf. p. 7. καὶ ἡ ἡλίου τε ἄπαυστος κίνησις ὑπὲρ γῆς τε καὶ ὑπὸ γῆν Διός ἐστι πρόρρησις ἡλίῳ προειρημένη ὑπὲρ τῆς τοῦ παντὸς κόσμου φανότητος, καὶ σελήνης δρόμοι καὶ χορεῖαι πάντων ἄστρων Διός ἐστι διάκοσμος. ὅ τε τῆς περίῤῥους Ὠκεανὸς ἐκ Διὸς ὥσπερ ἐξ ἀρχῆς ἐγένετο, οὕτω καὶ μένει τοὺς ἑαυτοῦ φυλάττων ὅρους. ὧραί τε καθ' ἕκαστον ἔτος ἐκ περιτροπῆς γῆν τὴν πᾶσαν ἐπέρχονται. καὶ ὁ πᾶς χρόνος εἰς ἡμέραν καὶ νύκτα μερισθεὶς πρέποντα τῷ καιρῷ τὰ ἑκατέρων ἔχει μήκη, ἀναπαύσεις τε καὶ τοὺς πόνους, ὡς δὴ ἁρμόττει, πλείους ἢ ἐλάττους παρεχόμενος. ἥ τε οὐρανοῦ καὶ ὄμβρου συνουσία Διός. κ. τ. λ.

[69]) cf. p. 7, 16. καὶ πάντα δὲ πανταχοῦ Διὸς μεστὰ καὶ πᾶσιν ἐφ' ἑκάστης πράξεως παρίδρυται, ὥσπερ οἱ διδάσκαλοι τοῖς παισὶ καὶ οἱ παραβάται τοῖς ἡνιόχοις. Καὶ ἁπάντων θεῶν εὐεργεσίαι Διός εἰσιν

„*von Zeus erfüllt und bei Allen sitzt er bei jeder ihrer Hand-*„*lungen*, wie die Lehrer bei den Schülern oder die Kämpfer bei „den Wagenlenkern. Und aller Götter Wohlthaten sind das Werk „des Zeus und ihrer Aller Fürsorge für die Menschen ist nur „die Ausführung des Befehles, den ihnen Zeus gegeben, wie in „dem Lager der oberste Feldherr. Das Geschick aber, wohl „weiss er, wie er es vertheile. Denn er selbst verleiht es und „das ist unentrinnbare Bestimmung, was Zeus einem Jeden er-„theilt, dem alle erschaffenen Dinge gehören. Ihm entgehen nicht „die Gipfel der Berge, nicht die Quellen der Flüsse, nicht die „Städte, nicht der Sand auf dem Grunde des Meeres, nicht die „Gestirne, nicht hindert ihn die Nacht und nicht naht sich der „Schlaf seinen gewaltigen Augen, die allein die Wahrheit „schauen.“ — Characteristisch ist nun die unmittelbar folgende Stelle. Mitten in der allgemeinen und hoch stilisirten Betrachtung über die Natur und Grösse des Zeus lässt der Redner sich plötzlich ohne jeden Uebergang auf eine Bemerkung über die Bedeutung des Nil ein: „Und unter den Flüssen ist der schönste „und bedeutendste der Nil, selbst ein Sprössling des Zeus, wie „er denn gleichsam dem Vater es nachthuend und von ihm zum „Statthalter in Aegypten gesetzt, statt des Zeus Regen übertritt „und das Land überfluthet“ [70]). Ich sehe keine Veranlassung zu dieser Diversion im Zusammenhange der Rede selbst, denn der Gedanke, der folgt, knüpft an den dieser Bemerkung vorangehenden unmittelbar an, als ob vom Nil gar nicht die Rede gewesen sei. Die einzige Erklärung finde ich in der Annahme, dass, wie Aristides in den meisten Reden höchst ostensibel an die localen Mythen, Traditionen, Heiligthümer, an die wirklichen und ein-

---

ἔργον, καὶ πάντες ἀνθρώπων ἐπιμελοῦνται, τὴν ὑπὸ τούτου παραδοθεῖσαν τάξιν φυλάττοντες, οἷον ἐν στρατοπέδῳ συμπάντων στρατηγοῦ. μοῖράν τε ἣν ἂν νείμῃ ἐπίσταται εἰκότως. δίδωσι γὰρ αὐτὸς καὶ τοῦτ' ἔστιν ἄφυκτος εἱμαρμένη, ὅ τι ἂν ἑκάστῳ νείμῃ Ζεὺς, οὗ πάντα τὰ ὄντα γεννήματα. τοῦτον οὐκ ὀρῶν ἐκφεύγουσι κορυφαὶ, οὐ πηγαὶ ποταμῶν, οὐ πόλεις, οὐχ ἡ κάτω τῆς θαλάττης ψάμμος, οὐκ ἀστέρες, οὐ νὺξ ἔμπροσθεν ἵσταται, οὐχ ὕπνος τῶν τούτου μεγάλων τε καὶ μόνων ἑορακότων τἀληθὲς ὀφθαλμῶν.

70) ποταμῶν τε ὁ κάλλιστος καὶ ἀξιολογώτατος καὶ αὐτὸς ἄρα διιπετὴς Νεῖλος ἦν, ἅτε δὴ μιμούμενος τὸν πατέρα, καὶ οἷον ὕπαρχος ὑπ' αὐτοῦ τῶν κατ' Αἴγυπτον τεταγμένος, ἀντὶ τῶν Διὸς ὄμβρων αὐτὸς ἔπεισι καὶ πληροῖ τὴν γῆν.

gebildeten Vorzüge der Orte, an welchen er spricht, anknüpft und keinen Kunstgriff der panegyrischen Redegattung spart, um den Beifall seiner Zuhörer zu captiviren, so auch hier er diese Wendung speciell auf die augenblicklichen Zuhörer berechnete, vielleicht dieselbe beim Vortrage noch breiter ausspann. Dieselbe musste um so schwerer wiegen, als sie dem bedeutend pathetisch gehobenen Schlusse der ganzen Rede untermischt wurde, ohne in diesem „parva componere magnis" eine Licenz zu verrathen. — Es müsste demnach die Rede in Aegypten, vielleicht in Alexandria, gehalten sein. Der Eingang widerspricht dem nicht: einen Hymnus auf Zeus ohne Metrum hatte er gelobt, während die ringsumgebenden Gefahren des Meeres ihn Alles thun und versprechen liessen. Nimmt man Alexandria als den Ort der Rede an, so würde sich daraus auch die eigenthümliche Färbung des Inhaltes erklären, der Redner hätte sich bemüht sich den dort herrschenden Meinungen zu accommodiren. — Den Schluss der Rede bilden weiter gehäufte Exclamationen über die Allmacht des Zeus mit Aufzählung einer grossen Anzahl seiner Beinamen. „Bei ihm ist aller Dinge Anfang und Ende und Maass und Ge-„schick. Gleichmässig herrscht er überall über alle Dinge." .... „Von ihm muss man anfangen und in ihm endigen." ...

Die zweite Rede des ersten Bandes, die erste der Traumreden oder *μαντευτοί*, die gleichfalls des Auffallenden sehr viel enthält, schliesst sich in manchen Dingen an jene erste an, in andern enthält sie auch directe Widersprüche. Sie beginnt mit der üblichen Anrufung um günstigen Erfolg der Rede unter Berufung auf die göttliche Inspiration. „Die Rede wird eine ge-„mischte sein, halb Gebet und halb Hymnus"[71]. „Alles Herr-

---

[71]) Jebb giebt in seiner Anmerkung eine falsche Erklärung. Er schliesst: „Per *ὕμνον* itaque hymnus *κατ' ἐξοχὴν* mythicus per *εὐχὴν* votivus hic intelligitur. Est enim oratio utriusque generis, et votiva et fabularis." Menander, der über den Gegenstand ausführlich handelt, sagt das durchaus nicht. cf. Spengel t. III. p. 333. *ὕμνος* ist der gemeinschaftliche Gattungsname und von den dort aufgezählten acht Unterarten sind alle ausser dem *ἀποπεμπτικός*, dem *πεπλασμένος* und dem *ἀπευκτικός* in der Rede des Aristides vereinigt, wie denn Menander, — der ja nach Aristides und, wie mir scheint, mit besonderer Rücksicht auf dessen Reden schrieb, — auf solche Mischungen ausdrücklich hinweist. Hier versteht Aristides, dem die minutiöse Eintheilung des Menander nicht vorschwebt, unter *ὕμνος* überhaupt eine Lobrede auf die

„lichste ist um und an Athene und kommt von ihr. Obenan „aber steht das Merkwürdigste, ihre Geburt. Vor Allem, sie ist „die Tochter des Schöpfers und Königs aller Dinge, sie allein „von ihm allein. Denn er hatte nichts Gleichstehendes, woraus „er sie hätte erzeugen können, sondern zurückgehend *er selbst* „*auf sich selbst hat er selbst aus sich selbst* die Göttin erzeugt „und geboren“[72] ..... „Was aber noch mehr ist, aus dem „edelsten Theile seiner selbst, aus seinem Haupte hat er sie „hervorgebracht, so dass in Wahrheit weder etwas Edleres aus „seinem Haupte hervorgehen konnte, noch für die Athene es „einen schöneren Ort gab um daraus hervorzutreten. Sondern „sie waren einander würdig. So geboren von Zeus und von „ihm allein und aus seinem Haupte, verband sie mit allen diesen „Wundern noch ein viertes, nicht geringeres, was bei dem „Springen des göttlichen Hauptes sich ereignet haben soll.“ [Das *Reimspiel* mit *χάσμα* und *φάσμα* scheint mir unübersetzbar.] „Denn gleich in voller Rüstung sprang sie hervor, wie die Sonne, „die mit ihren Strahlen aufgeht, in seinem Innern schon in ih-„rem Schmuck vom Vater vollendet. Deshalb darf sie auch nie „den Vater verlassen, sondern immer ist sie bei ihm und lebt „vereinigt mit ihm, als wäre sie mit ihm zusammengewachsen, „in ihm lebt sie und eingedenk ihrer Geburt ist sie eins mit „ihm, sie allein mit ihm allein, . . . Auch scheint sie mir zu-„erst von allen Göttern entstanden zu sein.... Nicht hätte auch „sonst Zeus Alles bereitet, wenn er sich nicht zum Beisitzer und „Rath die Athene gesetzt hätte“[73]). Ihr allein vertraut er auch

---

Götter und unter *εὐχή* die hauptsächlich am Anfang und Schluss hinzugefügten Gebetsanweisungen, so dass in der That das Ganze sehr an das Aeussere einer dogmatischen Predigt erinnert.

[72]) cf. t. I. p. 9, 5. *ὅδε σοι λόγος ἔσται μικτὸς εὐχῆς τε καὶ ὕμνου τὰ νῦν. πάντα μὲν οὖν τὰ κάλλιστα περὶ Ἀθηνᾶν τε καὶ ἐξ Ἀθηνᾶς· ἐν δὲ τοῖς ἀξιολογώτατον αἱ γοναὶ τῆς θεοῦ, κεφάλαιον μὲν εἰπεῖν ὅτι τοῦ πάντων δημιουργοῦ καὶ βασιλέως παῖς ἐστι μόνη δὴ μόνου. οὐ γὰρ εἶχεν ἐξ ὅτου ὁμοτίμου ποιήσειεν αὐτὴν, ἀλλ' ἀναχωρήσας αὐτὸς εἰς αὐτὸν αὐτὸς ἐξ αὐτοῦ γεννᾷ τε καὶ τίκτει τὴν θεόν.*

[73]) *τὸ δὲ ἔτι τούτου μεῖζον, ὅτι καὶ ἐκ τοῦ καλλίστου τῶν ἑαυτοῦ, ἐκ τῆς κεφαλῆς, ἀνῆκεν αὐτὴν, ὡς ἄρα οὔτε ἐκ τῆς ἐκείνου κεφαλῆς κάλλιον ἦν ἀνελθεῖν οὐδὲν οὔτε Ἀθηνᾷ τόπος βελτίων ἀνασχεῖν· ἀλλὰ κατ' ἀξίαν ἄμφω συνέβαινε. γενομένῃ δ' ἐκ Διὸς καὶ μόνου καὶ ἐκ τῆς κεφαλῆς οὐχ ἧττον τούτων θαυμαστὸν τὸ τέτταρτον ἐφείλκετο, ὃ*

die Aegis an und sie ist ihm mehr werth als Blitz und Donner. „Pindaros aber sagt, dass sie sitzend zur rechten Hand des Va-„ters seine Gebote empfange für die Götter.“

Im Verlaufe waltet durchaus die symbolische und allegorische Auslegung der Mythen vor. So p. 10, 15: Sie wohnt in den *Häuptern* der Frommen, getreu dem Vorzeichen ihrer Geburt. p. 11, 5: Sie besiegt die Giganten, „denn Jene waren entstanden „aus den Tiefen der Erde und aus dem Unvernünftigsten, sie „aber aus dem Reinsten, was es im Aether giebt.“ — In ähnlicher Weise werden alle ihre Attribute erwähnt und erklärt, auch wird ihr als *σύμβολον τῆς γενέσεως* die Herrschaft in den Burgen — *ἀκροπόλεις* — der Städte zugesprochen, die in der ersten Rede, auf Zeus, diesem zuertheilt war.

Von p. 14 beginnt dann unter Erwähnung einer Menge von Mythen und des Homer, dessen Mythenbildung er so oft als nichtsbeweisend bei Seite wirft, ein höchst sophistischer Beweis, dass eigentlich alle Götter ihre hervorragendsten Eigenschaften von Athene empfangen hätten. Hermes, Poseidon, Apollo hängen von ihr ab und sind ihre Schüler, auch Hephästos, Ares ist nur ein Knabe gegen sie [*ὁ μὲν Ἄρης παῖς ἐστι πρὸς αὐτὴν ἐν αὐτοῖς τοῖς ἑαυτοῦ πράγμασιν* — eine bei Aristides sehr beliebte und sehr häufig angewandte Wendung]. In dieser Aufzählung fehlt sogar Asklepios nicht: „Schon die ältesten Athener „bauten einen Altar der *ὑγιεία* Athene.“ . . . „Und die Dichter, „wenn sie die verzweifeltsten Dinge als angänglich und möglich „darstellen wollen, so übertragen sie dieselben der Athene, wenn „ein Odysseus mitten im wüsten Meere umherschwimmt und aus „einem Greise ein Jüngling werden soll und ein Schöner aus „einem nicht Schönen, und wenn er die Freier von den Völkern „rings umher verdirbt mit der lächerlichen und erbärmlichen

---

δή φασιν συμβῆναι περὶ τὸ χάσμα τῆς κεφαλῆς τοῦ θεοῦ φάσμα· ἀνῄει γὰρ εὐθὺς ἔνοπλος, ὥσπερ ἥλιος ἀνίσχων ὁμοῦ ταῖς ἀκτῖσιν, ἔνδοθεν κοσμηθεῖσα ὑπὸ τοῦ πατρός. διὸ δὴ καὶ οὐ θέμις οὐδέποτε αὐτὴν καταλιπεῖν τὸν πατέρα, ἀλλ' ἀεὶ πάρεστί τε καὶ συνδιαιτᾶται, καθάπερ συμπεφυκυῖα, ἀναπνεῖ τε εἰς αὐτὸν καὶ σύνεστι μόνη μόνῳ τῆς γενέσεως μεμνημένη, καὶ τῶν ὠδίνων ἀποδιδοῦσα πρέποντα τὸν μισθόν. δοκεῖ δέ μοι καὶ πρεσβυτάτη θεῶν φῦναι . . . . οὐ γὰρ ἂν ἄλλως ἕκαστα ὁ Ζεὺς διεῖλεν, εἰ μὴ πάρεδρόν τε καὶ σύμβουλον τὴν Ἀθηνᾶν παρεκαθίσατο κ. τ. λ. . . . .

„Hülfe eines Jünglings und zweier Hirten und andere noch „grössere Undinge“ [74]).

Alle Heroen haben durch sie ihre Thaten vollendet und den Herakles hat sie zum Gott gemacht. — Ganz entschieden tritt die symbolische Auffassung am Schlusse hervor [cf. p. 16, 7]. „Wenn es nun aber gilt die Mythen zu enthüllen und laut das „Wesen der Gottheit zu verkünden, so ist sie es, die uns den „wahren und allgemeinen Feind abwehrt und den eigenen Kampf „eines Jeden zum Besten lenkt, die die beständigen und eng ver„bundenen Dränger zurückschlägt, durch welche Häuser und „Städte verwüstet werden, auch ehe die Trompete vor ihnen er„klingt, und sie verleiht Jedem den wahrhaften und entscheiden„den Sieg, der sehr verschieden ist von dem Kadmeïschen und „der in Wahrheit der Olympische ist. Denn durch sie wird die „Unbesonnenheit und die Furcht und die Unordnung und Auf„lehnung und Ueberhebung und Verachtung der Götter und alles Sol„ches verscheucht: statt dessen aber ziehet ein die Besonnenheit „und Vernunft und Muth und Eintracht und Ordnung und Wohlstand „und Liebe der Götter und von den Göttern.“ ..... „*Mit Recht* „*könnte man sie also die Kraft des Zeus nennen*“ [75]). Dasselbe

---

[74]) cf. p. 15. *καὶ γάρ τοι πάντα μὲν τὰ ἀπορώτατα οἱ ποιηταὶ ταύτῃ προστιθέασιν, ἐπειδὰν πόριμα καὶ δυνατὰ ἀποφῆναι βούλωνται, Ὀδυσσέας τε νηχουμένους ἐν μέσοις τοῖς ἐρήμοις πελάγεσι καὶ νέους ἐκ γερόντων καὶ καλοὺς ἐξ οὐ καλῶν γιγνομένους, καὶ τοὺς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν μνηστῆρας ἀπολλύντας ἀπὸ φαύλου καὶ γελοίου τοῦ ἐπικουρικοῦ μειρακίου καὶ νομέοιν δυοῖν, καὶ ἕτερα τούτων ἀτοπώτερα.* Canter versteht die Stelle nicht und Reiske erklärt sie für verdorben und interpretirt sie ganz falsch. — *ἀπολλύντας* gehört zu *Ὀδυσσέας* und hat *μνηστῆρας* zum *Object.* — *φαύλου καὶ γελοίου* gehört nicht zu *Ὀδυσσ.*, wie R. verlangt, sondern zu *ἐπικουρικοῦ*, welches R. wie C. sich garnicht erklären können. — *μειρακίου* und *νομέοιν* sind *identische Genitive* zu *ἐπικουρικοῦ*. Zu *ἀπὸ φαυλ. κ. τ. λ.*, welches den *begleitenden* und *vermittelnden Umstand* einführt, cf. *βλάπτειν τινὰ ἀπό τινος.* Thucyd. 7, 67 u. 29. *σώζεσθαι ἀπό τινος.* Dem. de coron. p. 293 etc.

[75]) *.εἰ γὰρ δεῖ καταλύσαντα τοὺς μύθους εἰπεῖν εἰς τὸ μέσον τὰ τῆς θεοῦ, ἥδ' ἐστὶν ἡ τοὺς ὡς ἀληθῶς καὶ κοινοὺς πολεμίους ἡμῶν ἀπείργουσα, καὶ τὸν οἰκεῖον ἑκάστου πόλεμον εὖ τιθεμένη, τοὺς συνεχεῖς καὶ συμφύτους ἐχθροὺς ἀπαλλάττουσα, ὑφ' ὧν καὶ οἶκοι καὶ πόλεις ἀνάστατοι γίγνονται πρὶν σάλπιγγος ἀκοῦσαι, φαίη τις ἄν, καὶ τὴν ἀληθῆ καὶ κυρίαν νίκην ἑκάστῳ διδοῦσα πολὺ τῆς Καδμείας κεχωρισμένην καὶ τῷ ὄντι Ὀλυμπικήν. δι' ἣν ἀφροσύνη μὲν καὶ ἀσέλγεια*

Gemisch scheinbar entgegengesetzter Richtungen findet sich in allen Götter-Reden des Aristides. Schon das rhetorische Schema bringt es mit sich, dass die Mythen-Erzählung vor Allem den Stoff für das Lob des Gottes hergeben muss. An dieselbe heftet sich aber sogleich eine das Einzelne immerfort begleitende Auslegung, die schliesslich allein in den Vordergrund tritt, und die sich in neuen, gesuchten Consequenzen gefällt, in klügelnden und höchst gezwungenen Beweisführungen, die den jedesmal gepriesenen Gott mit dem Schein der Allmacht zu bekleiden und allen übrigen Göttern voranzustellen suchen. Wie will man die „fromme Sinnesart“ eines Sophocles vergleichen mit der Art, wie hier die Göttermythen zu einem Vehikel der abgeschmacktesten Spitzfindigkeiten gemacht werden, oder die Eusebeia eines Plato mit der Leichtfertigkeit und Gesinnungslosigkeit, mit der das hier allein herrschende rhetorische Bedürfniss bald diesen bald jenen Gott als den ausschliesslichen Gegenstand der Verehrung darstellt, gegen den dann alle Uebrigen nur „*παῖδες*“ sind. Die Dichter, namentlich Homer, dienen dabei bald als Beweismittel, bald sind sie der Gegenstand ernstlicher oder ironischer Angriffe.

Die dritte Rede, auf Poseidon, liefert für Alles das die auffallendsten Beispiele.

Die Philosophen erklären den Poseidon als das feuchte, das flüssige Element im Weltall, *τὴν ὑγρὰν οὐσίαν*, insofern dieses den grössesten Antheil am All habe, ja das All selbst sei. Oder als „Okeanos“ würde er der Urquell und Erzeuger alles Göttlichen und Irdischen genannt. Von daher rühre die Heiligkeit des Eides beim Styx und die göttliche Verehrung der Bäche, Quellen und Flüsse. . . . Alles das will er bei Seite lassen und nur das scheint ihm für jetzt schicklich zu erwähnen, was Allen gemeinsam und bekannt ist, was Allen vor Augen liegt.

Er fängt nun von Kronos und Rhea an! An die Theilung der Herrschaft unter die drei Brüder knüpft sich dann folgende Untersuchung[76]: „Wer hat nun seine Herrschaft menschenfreund-

---

καὶ δειλία καὶ ἀταξία καὶ στάσεις καὶ ὕβρις καὶ ὑπερηφανία θεῶν καὶ πάνθ' ὅσα τοιαῦτ' ἂν εἴποι τις ἐκχωρεῖ· φρόνησις δὲ καὶ σωφροσύνη καὶ ἀνδρεία καὶ ὁμόνοια καὶ εὐταξία καὶ εὐπραγία καὶ τιμὴ θεῶν τε καὶ ἐκ θεῶν ἀντεισέρχεται....σχεδὸν γὰρ δύναμιν τοῦ Διὸς εἶναι λέγων τις αὐτὴν ἐκ τούτων οὐκ ἂν ἁμαρτάνοι.

[76]) cf. p. 19, 12: *θεασώμεθα δὴ νῦν ἐν ἡμῖν αὐτοῖς πότερος αὐτῶν τὴν ἀρχὴν φιλανθρωποτέραν ἐποιήσατο τὴν αὐτοῦ καὶ κοινοτέραν,*

„licher und gemeinnütziger bestellt, der, welcher Keinem einen „Theil daran gewährt hat, oder der, welcher einen solchen zwar „gewährt, aber nicht ehe wir dahinfahren, oder der, der alle „Lebenden aufnimmt und sie mit sich leben und zusammen sein „und vereinigt herrschen lässt, der ihnen das herrlichste Reich, „das Meer zum Felde giebt und alle Güter, die es birgt und „die es verschafft, der sich selbst ganz und für immer dem Ge„schlechte der Menschen gegeben hat?“ Denn was waren die Menschen zuvor? Wie Bäume lebten sie, wie Thiere, jene Früheren, jene sogenannten Glückseligen. So ist der Uebergang gefunden zu einer Schilderung des Einflusses, den Meer und Schifffahrt auf die Entwickelung der Menschen gehabt haben. Poseidon hat den Menschen Flügel gegeben, „und das nicht neidisch und „nicht wie sein ältester Bruder, der nur den einen Perseus in „sein Reich gelassen haben soll und den liess er nur wenig von „Erde und Meer sich entfernen, und dann nachher den Bellero„phontes von hier [die Rede ist in Korinth gehalten], dem das „schlecht bekam“ [οὐκ ἐπὶ καλῷ].

Auch hat Poseidon die Schönheit der Aphrodite hervorgebracht, „καθάπερ ἐκ κεφαλῆς“, der Leto hat er beigestanden bei der Geburt des Apollo und der Artemis, auch in andern Amores habe er dem Zeus Dienste geleistet, so bei Io, Europa und vielen Andern.

Wie vielfach sind seine Werke, wie gross seine Verehrung bei den Menschen! Eine Menge von Orten werden aufgezählt, wo er vorzüglich verehrt wird. „Mit einem Worte aber, *um* „*nicht mit Kleinlichkeiten die Rede zu füllen*, *alle Vorgebirge*, „*alle Häfen*, *alle Theile der Erde und des Meeres sind dem* „*Poseidon heilig*, sind ihm *Bilder* und *Weihgeschenke*, *Haine* „und *Tempel*.“ .... Am liebsten von Allem aber ist ihm der *Isthmus!* „Das ist seine Burg und sein Königspalast!“ — Hier ist nun die Rede bei dem eigentlichen Hauptzweck und Thema angekommen, dem alles Uebrige nur als vorbereitendes Mittel dient: die günstige Lage des Isthmus, seine Schönheit, die Isth-

---

πότερον ὁ μηδὲ μεταδοὺς μηδὲν αὐτῆς μηδενὶ, ἢ ὁ μεταδιδοὺς μὲν, οὐ πρότερον δὲ πρὶν ἢ οἴχεσθαι, ἢ ὁ ζῶντάς τε ὑποδεχόμενος ἅπαντας καὶ παρέχων ἑαυτῷ συζῆν καὶ συνεῖναί τε καὶ συμπολιτεύεσθαι, καὶ ἐπεργάζεσθαι τὸν κάλλιστον τῶν κλήρων τὴν θάλατταν καὶ πάνθ᾽ ὅσα ἀγαθὰ ἀπὸ θαλάττης ἔκ τε αὐτῆς καὶ δι᾽ αὐτῆς ἐξεύρηται, καὶ δοὺς ἑαυτὸν εἰς ἅπαντα τῷ γένει τῷ τῶν ἀνθρώπων.

mien-Feier, sein Lob nach allen Kategorien, dann Korinth, dem Gürtel der Venus vergleichbar, das Gemach der Horen, dann die korinthischen Heroen und Localsagen, Erfindungen, Mass, Gewicht, Wage und Schiffe. Auch die Argo weiss der Redner den Korinthern zu vindiciren. Wie schon oben gesagt, wurde die Rede zu Korinth gehalten. Noch ist der Schluss erwähnenswerth. Die Nennung der Leukothea und des Palämon giebt ihm Veranlassung auch diese noch zu „preisen" — *ὑμνεῖν.* „Ich sehe, „dass mir noch übrig bleibt über die beiden Götter zu reden, „über den Sohn und die Mutter selbst, soll ich es nun eine „Rede oder Mythus nennen. Und ich schwebe in grosser Be„fürchtung und Zweifel und bin ganz rathlos, wie ich es mit „Euch halten soll, ob, wie die Menge glaubt und Homer mit, „auch ich Euch von den Leiden der Götter vorerzählen soll, wie „von der Fesselung des Ares und Apollos Knechtesdienst und „dass Hephästos ins Meer geworfen sei und so auch von den „Schmerzen und der Flucht etwa der Ino, oder ob ich das als „unheilig und gottlos bezeichnen soll, umsomehr da ich von den „Göttern rede. Aber eine solche Darstellung muss ich nicht „allein vom Isthmus und dem Peloponnes, sondern aus dem „ganzen Hellas verweisen"[77]). —

Es folgt nun eine Reinigung des Athamas, ob er wahnsinnig gewesen oder auch dieses erfunden sei „von den Nichtswürdigen, „die das Alles aufgebracht haben" [*ὑπὸ τῶν κάκιστα ἀπολωλότων τῶν ταῦτ' ἕκαστα ἡμῖν συνθέντων*]. Ino aber ist entweder nie dagewesen oder wenn sie jemals existirte, so hat sie jedenfalls nichts mit der Leukothea zu thun, diese war von Hause aus eine Göttin. Das könne man allenfalls glauben und sagen, dass Poseidon die Leukothea geliebt habe, wie auch die Tyro und Amymone, von der Flucht aber und dem Raub des Knaben könne nicht die Rede sein.

---

77) cf. p. 25, 13. *ὁρῶ δὲ λοιπὸν ὄντα ἡμῖν τὸν περὶ τοῖν θεοῖν, τοῦ τε παιδὸς καὶ τῆς μητρὸς αὐτοῦ, εἴτε λόγον εἴτε καὶ μῦθον χρὴ φάναι. ὃν ἐγὼ δέδοικα καὶ πάνυ ὀρρωδῶ τε καὶ ἀπορῶ ὅπη ποτὲ χρή με διαθέσθαι μεθ' ὑμῶν, πότερα ὡς τοῖς πολλοῖς δοκεῖ καὶ Ὁμήρῳ δὲ συνδοκεῖ, θεῶν παθήματα συμπεισθῆναι καὶ ἡμᾶς, οἷον Ἄρεος δεσμὰ καὶ Ἀπόλλωνος θητείας καὶ Ἡφαίστου ῥίψεις εἰς θάλατταν, οὕτω δὲ καὶ Ἰνοῦς ἄχη καὶ φυγάς τινας, ἢ τοῦτο μὲν οὔτε ὅσιον οὔτε εὐσεβὲς εἰπεῖν, ἄλλως τε καὶ περὶ τῶν θεῶν τὸν λόγον ποιούμενον, ἀλλὰ τοῦτον μὲν τὸν λόγον ὑπεροριστέον ἡμῖν οὐ μόνον ἔξω τοῦ Ἰσθμοῦ..κ.τ.λ....*

Daran schliesst sich der höchst abgeschmackte und ächt sophistische Beweis, dass die Ino nicht zur Leukothea geworden sein könnte, sondern dass diese von Anfang an da gewesen sei. Denn, wenn sie auf der Erde unglücklich gewesen sei, wie hätte sie zur Göttin werden können, und wenn sie gottgeliebt gewesen sei, wie hätte sie unglücklich sein können. Wie würde sie auch sonst eine so mächtige Göttin sein können. Denn im Grunde — *wir müssen dem Homer doch glauben* — hat sie doch gewissermassen die Herrschaft des Meeres und Poseidon selbst kann ohne ihre Zustimmung kaum etwas thun. Konnte er doch den Mörder des eigenen Sohnes, obwohl er ihn so zu sagen in der Hand hatte, nicht strafen, gegenüber dem Schutz, den die Göttin demselben gewährte, *ob nun mit dem poetischen Schleier oder auf andere Weise, wenn schon sie das offenbar mit Zustimmung des Poseidon that, der ihr eben in allen Stücken nachgiebt.* „Und „in diesem Punkte ist die Erzählung vortrefflich, besonders auch „dadurch, dass in schöner Weise uns die Leukothea dabei als „Philosophin erscheint, nicht nur mitleidig und hellenenfreundlich. „Denn sie rettete also den Odysseus, den besten und weise- „sten der Hellenen, ebenso wie sie auch wohl einen Andern „rettet und Alle, die die Weisheit lieben, und *ἐπηταί* sein wollen „und *ἀγχίνοι* und *ἐχέφρονες*, wie das von Odysseus gesagt wird.“ Nachdem so der Redner wieder bei dem Punkte angelangt ist, den er von überallher zu erreichen weiss, nämlich bei dem Hinweise auf die eigene Person, schliesst er das Ganze mit der gewöhnlichen Anrufung. Alle Meergottheiten und Dämonen möchten Schutz und Sicherheit verleihen dem Kaiser und seinem ganzen Hause, dann auch dem Volke der Hellenen und im Uebrigen möchten sie ihm selbst und allen seinen Reden gutes Gedeihen gewähren. —

Dass dieses wunderlich spitzfindige Gemisch aller möglichen Anschauungen nicht die Sprache der wahren oder auch der schwärmerischen Frömmigkeit enthält, auch nicht die eines fest gegründeten Götterglaubens, bedarf wohl eines weiteren Erweises nicht. —

In der Rede auf den Dionysos liefert die Sage von der wunderbaren Geburt desselben, dass Zeus ihm zugleich Vater und Mutter gewesen sei, den erwünschten Stoff zu phantastischen Folgerungen, an welche dann weiterhin sich halb rationalistische Auslegungen und selbst humoristische Bemerkungen anknüpfen.

Durch seine Geburt hat er zugleich männliche und weibliche Natur. „Auch hörte ich schon von Einigen eine andere Auf„fassung dieser Dinge, dass Zeus selbst Dionysos sei. Und was „soll man wohl darüber sagen? Ist er doch von Natur auch „seiner Gestalt nach ihm ähnlich. Denn in jeder Beziehung ist „er in sich selbst gleichsam ein doppelter“[78]).

Dass er der Sage nach den Hephästos auf einem Esel in den Olymp gebracht habe, ist zwar ein Räthsel, aber ein leicht zu lösendes: gross nämlich und unwiderstehlich ist seine Macht, so dass er sogar den Eseln Flügel verleiht, nicht nur den Rossen. Ueber alle Menschen und Götter, über alle Leidenschaften hat er Macht, er vermag Alles. *Er ist der älteste der Götter* und zugleich der jüngste, aber immer ist er der gegenwärtigen Stunde und des gegenwärtigen Geschickes Freund. —

Ganz angefüllt mit symbolisch-allegorischen Auslegungen der Mythen ist die Rede auf den Herakles, der als „der Gehülfe des Zeus und sein Statthalter auf Erden“ dargestellt wird. Die Dichter lassen ihn den Prometheus entfesseln, zum Zeichen, dass, was auch Zeus gefesselt habe, Herakles lösen könne, sie lassen ihn den Atlas ablösen, den Cerberus heraufbringen und den Theseus befreien, den Pluto und die Hera verwunden und die Giganten bezwingen: „was, wie ich meine, in bildlicher Uebertreibung „sagen will, dass Herakles die ganze Erde und das ganze Meer „durchstreifte und überall bis zu den äussersten Grenzen gelangte „und nicht das Unterirdische vergass, noch den Himmelsraum „und so sehr allen Menschen ein Helfer wurde, dass auch die „Götter seiner bedurften um ihre eigenen Geschicke zu ge„stalten“[79]). „Wir wissen ja auch, wie hoch ihn die Aegyptier „halten, und dass die Tyrier ihn als den obersten Gott verehren.“ Alle Hauptgottheiten haben sich um ihn bemüht und wenn sie

---

[78]) cf. p. 28, 9. ἤδη δέ τινων ἤκουσα καὶ ἕτερον λόγον ὑπὲρ τούτων ὅτι αὐτὸς ὁ Ζεὺς εἴη ὁ Διόνυσος. καὶ τί ἂν εἴποις ὑπὲρ τοῦτο; ἔστι δὲ τῇ φύσει καὶ τὴν μορφὴν προσεοικώς. ὥσπερ γὰρ δίδυμος πάντῃ αὐτὸς πρὸς ἑαυτόν ἐστι.

[79]) cf. t. I. p. 33: τὰ δ' οἶμαι βούλεται λέγειν δι' ὑπερβολῆς ὅτι Ἡρακλῆς πᾶσαν μὲν γῆν, πᾶσαν δὲ θάλατταν διηρευνήσατο, καὶ πρὸς ἅπαντας ὅρους καὶ πάσας ἐσχατιὰς ἀφίκετο, καὶ οὐδὲ τῶν κάτω γῆς, οὐδὲ τῶν μέχρι οὐρανοῦ ἄρα ἠμέλησεν, ἀλλ' οὕτω σφόδρα ἐν καιρῷ πᾶσιν ἀνθρώποις ἐγένετο ὥστε καὶ τοῖς θεοῖς Ἡρακλέους ἐδέησε πρὸς τὸ καταστήσασθαι τὰ ἑαυτῶν πράγματα.

Alle in ewig unvergänglicher Kraft bestehen, so scheint Herakles vor ihnen voraus die „Hebe“ zu haben, die ewige Jugend. Auch in Gemeinschaft mit andern Gottheiten wird er verehrt und dargestellt. Und hier ist unser Redner an der Stelle angekommen, wo er schicklich die specielle Beziehung auf den Asklepios und natürlich auf sich selbst anschliessen kann. Ein macedonischer Freund hat einst geträumt einen von Aristides gedichteten Päan zu singen, dessen Refrain gewesen sein soll: *Ἰὴ Παιὰν Ἥρακλες Ἀσκληπιέ*. „Wenn das wirklich wahr ist, so liegt ein schöner „Sinn in der so geoffenbarten Verbindung: des Kallinikos mit „dem Soter“[80]. —

Von den drei folgenden Reden auf den Asklepios, die Asklepiaden und den Sarapis habe ich die erste schon oben in nähere Erwägung gezogen [siehe ob. p. 53. 64]. Wie Welcker eine Hauptstelle der Lalia auf den Asklepios, die Vergleichung desselben mit dem Zeus [cf. t. I. p. 37,15], dass nämlich von beiden eine Genealogie in den Mythen angegeben sei und beide doch ewig seien, falsch übersetzt und eine Identificirung des Zeus mit dem Asklepios darin findet, so überschätzt er auch den Werth der übrigen Lobeserhebungen, die der Redner dem Heilgotte spendet. Zunächst gehen dieselben, wie a. a. O. oben gezeigt, sämmtlich aus der specifischen Auffassung des Asklepios als eines Heilgottes hervor, und dann zeigt die Vergleichung mit den übrigen Götter-Reden auf das Deutlichste, dass man keine derselben als den Ausdruck einer persönlichen Ueberzeugung des Redners, hervorgehend aus einem zusammenhängenden Glaubens-System auffassen darf, sondern dass er in jeder alle Mittel einer Rhetorik, die sich selbst Zweck ist, aufwendet, um den jedesmaligen Gegenstand über alle Andern zu erheben. Man stelle die drei Reden auf Zeus, Athene und Poseidon zusammen und dann die drei auf die Heilgötter und vergleiche diese Gruppen, jede unter sich und beide miteinander.

Wenn die Rede auf den Zeus die Mythologie ganz bei Seite setzt und in ihrer Auffassung des obersten Gottes nahe an monotheistische Ideen streift, wenn die allegorische Deutung in der Rede auf die Athene zu ähnlichen Anschauungen gelangt und die

---

80) cf. p. 36: *εἰ ταῦτ' ἀληθῆ καὶ κύρια, καλὸν ἄν τι χρῆμα καὶ τοῦτο συζυγίας πεφηνὸς, ὁ καλλίνικος ἅμα τῷ σωτῆρι.*

Athene schliesslich gradezu als den $\nu o \tilde{\nu} \varsigma$, die Kraft des Zeus darstellt, so gewährt in der Lobpreisung des Poseidon der engste Anschluss an die Mythen die Möglichkeit ihn seinerseits über alle andern Götter zu erheben. — Eine ganz andere Taktik ist in der zweiten Gruppe befolgt. Was hilft den Menschen alles Uebrige ohne die Gesundheit des Leibes und der Seele? Die eine wie die andere, beide hängen enge zusammen, wird durch die Heilgötter, jetzt Asklepios und jetzt Sarapis, verliehen [cf. die Rede auf den Sarap. I. p. 51 und 52], ohne diese würde das Menschengeschlecht gar nicht weiter existiren, alle Künste und Wissenschaften sind daher auch ihnen zu verdanken, vor Allem auch die Redekunst, die also auch am besten zu ihrem Ruhme verwandt wird. Am meisten verweilt Aristides natürlich bei Asklepios, da er mit ihm am meisten persönlich zu thun gehabt hat. Aber ganz in derselben Weise wird Sarapis gepriesen in einer Rede, die wahrscheinlich zu Alexandria, dem Hauptorte seiner Verehrung, gehalten wurde. Ich schliesse das namentlich aus der Anrufung am Ende der Rede, die gewöhnlich bei Aristides eine lobende Erwähnung des Ortes oder Aehnliches, was unzweifelhaft direct auf den Beifall der Hörer berechnet ist, enthält, und die hier Alexandria nennt. Zudem aus der Schilderung, wie soeben Sarapis ihn aus grosser Gefahr des Schiffbruches gerettet und glücklich ans Land gebracht habe. Schwerlich würde ohne unmittelbare Veranlassung hier Sarapis an die Stelle des Asklepios getreten sein. Der Hauptsache nach ist die Rede ein Lob der Gesundheit[81]). Dennoch enthält sie in einzelnen Bemerkungen Lehrreiches für die Götterverehrung der Zeit im Allgemeinen und über den Sarapiscult im Besondern. Ich gehe

[81]) Dass Menander bei Spengel III, p. 334 mit der „Hygieia“ des Aristides höchst wahrscheinlich diese Rede meint, ist schon oben bemerkt cf. p. 43. Er nennt sie die beste unter den *Μαντευτοῖς*. Unter diesen sind die Reden auf Athene, Dionysos, Herakles, Asklep und die Asklepiaden, und Sarapis begriffen, da sie sämmtlich *als hervorgegangen aus göttlichen Aufforderungen im Traume* sich ankündigen. cf. auch t. I. p. 327,15 in der 4. heilig. Rede, wo von den Redeübungen, die durch Träume indicirt waren, gehandelt wird. Wie Welcker a. a. O. p. 143 dazu kommt zu sagen, dass Aristides der Athene „*sogar den Titel Manteuto beilegt*“, vermag ich nicht aufzufinden, wenn nicht der Umstand ihn dazu bewogen hat, dass der gemeinsame Titel der erwähnten Reden *ΜΑΝΤΕΥΤΟΙ* der ersten dieser Reden in den Handschriften zusammen mit *ΑΘΗΝΑ* vorgesetzt ist.

darauf hier näher ein auch schon deshalb, weil, soweit ich sehe, diese Stellen in den Special-Schriften über den Sarapis nicht berücksichtigt sind, obwohl sie in wichtigen Dingen die dort aufgestellten Ansichten unterstützen.

Der Cultus des Sarapis und der verwandten ägyptischen Gottheiten war zur Zeit des Aristides allerdings sehr verbreitet, wie er das selbst ausdrücklich ausspricht[82]), aber er hatte keineswegs den Cultus der übrigen Götter absorbirt oder demselben Abbruch gethan. Wie denn die eben citirte Stelle sich mitten unter einer Aufzählung fast sämmtlicher griechischen Gottheiten befindet, von denen allen gesagt wird, wie sie gleichmässig bemüht sind, die Regierung des Kaisers zu stützen, Zeus und Hera voran und dann die Uebrigen. Aber grade wie auch früher Poseidon gelegentlich über Zeus gestellt wurde, so wird in der Sarapis-Rede dieser dem Zeus gleichgestellt und über ihn erhoben mit ähnlichen z. Th. mit denselben Argumenten. So p. 53 und 54. Zeus, Poseidon und Pluto haben nur einen Theil der Welt, Sarapis aber herrscht auf Erden und im Meere, über Wolken, Gestirne, den Olymp, über Lebende und Todte, *πάντα αὐτὸς εἷς ὢν ἅπασιν*. „Er ist in Wahrheit der Beherrscher der „Winde, viel mehr als jener Insulaner, den Homer dazu ge„macht“[83]). Ebenso heisst es im Eingange der Rede: *σὲ γὰρ δὴ πᾶς τις ἐν παντὶ καιρῷ βοηθὸν καλεῖ, Σάραπι .... πάντως οὐδέν γε σοὶ ἀδύνατον .... καὶ πάντα γὰρ πανταχοῦ διὰ σοῦ τε καὶ διὰ σὲ ἡμῖν γίγνεται ἃ μάλιστα ἂν ἡμῖν γίγνεσθαι βουλοίμεθα.* Höchst characteristisch für den Standpunkt des Aristides aber ist die gleich darauf folgende Begründung: „Wer nun dieser Gott ist und welches seine Natur, das über„lasse ich den ägyptischen Priestern und Gelehrten zu sagen „und zu wissen, wie gross aber und herrlich die Güter sind, als „deren Urheber er sich den Menschen erweist, das will ich in „dieser Rede nach Gebühr lobpreisen, und hieraus wird man „denn auch zugleich seine Natur erkennen können“[84]). Wie schon gesagt, ist das Folgende ganz allgemeiner Art, doch finden

---

[82]) cf. ἐγκ. ʻΡωμ. I. p. 227, 10. *αἱ δ' Ἀσκληπιοῦ χάριτες καὶ τῶν κατ' Αἴγυπτον θεῶν νῦν πλεῖστον εἰς ἀνθρώπους ἐπιδεδώκασιν.*

[83]) cf. I. p. 54. *οὗτός ἐστιν ὁ τῷ ὄντι κ. τ. λ.*

[84]) cf. t. I. p. 51. *Ὅστις μὲν δὴ καὶ ἥντινα τὴν φύσιν ἔχων ἐστὶν ὁ θεὸς ἱερεῦσί τε καὶ λογίοις Αἰγυπτίων παρείσθω λέγειν τε καὶ εἰδέναι, ὅσων δὲ καὶ οἵων ἀγαθῶν αἴτιος ἀνθρώποις δείκνυται, ἀρκούντως τ' ἂν*

sich drei bemerkenswerthe Stellen darin, die die Ansicht unterstützen, dass Sarapis mit dem semitischen Bal zusammenhängend, bei den Griechen später mit Pluton verwechselt, dann von den Aegyptiern mit ihrem Osiris identificirt, ausser seiner Eigenschaft als Heilgott von allen diesen Gottheiten etwas an sich habe. So ist auf seine Eigenschaft als Sonnengott hingewiesen. cf. I. p. 55: *οὗτος περισπούδαστον ἡλίου φῶς τοῖς θεαταῖς ἔδειξεν.* Dann erscheint er als Gott der Unterwelt und Richter der Todten. p. 54: *ἐπεὶ καὶ μετὰ τὴν ἀναγκαίαν τοῦ βίου τελευτὴν ἔτι οὗτος ἄρχων ἀνθρώποις μένει ..... ἡμέρας μὲν τὰ ὑπὲρ γῆς ἐπιών, νυκτὸς δὲ τὰς ἀθεάτους ζῶσι κρίσεις ποιούμενος, σωτὴρ αὐτὸς καὶ ψυχοπομπὸς, ἄγων εἰς φῶς καὶ πάλιν δεχόμενος, πανταχῇ πάντας περιέχων κ. τ. λ....* Auch wird erwähnt [cf. p. 53], dass er vermöge der Vielseitigkeit seines Wesens an einigen Stellen gradezu als Zeus verehrt werde: *οἱ μὲν δὴ τῆς μεγάλης πρὸς Αἰγύπτῳ πόλεως πολῖται καὶ ἕνα τοῦτον ἀνακαλοῦσι Δία, ὅτι οὐκ ἀπολέλειπται δυνάμει περιττῇ, ἀλλὰ διὰ πάντων ἥκει καὶ τὸ πᾶν πεπλήρωκε. τῶν μὲν γὰρ ἄλλων θεῶν διῄρηνται αἱ δυνάμεις τε καὶ αἱ τιμαὶ, καὶ ἄλλους ἐπ' ἄλλα ἄνθρωποι καλοῦσιν, ὁ δὲ ὥσπερ κορυφαῖος πάντων ἀρχὰς καὶ πέρατα ἔχει .... ἀλλὰ τιμῶσιν ἄλλοι ἄλλους θεοὺς, τοῦτον δὲ μόνον πάντες ὁμοίως τοῖς σφετέροις νομίζουσι, διὰ γὰρ τὸ τὰς πάντων ἔχειν δυνάμεις, οἱ μὲν ἀντὶ πάντων τοῦτον θεραπεύουσιν, οἱ δὲ οἷς νομίζουσιν ἐφ' ὁτῳοῦν καὶ τοῦτον προσνομίζουσιν ὡς κοινὸν ἁπάσης ὄντα τῆς γῆς ἐξαίρετον.*

In der Traumrede auf die Asklepiaden sucht Aristides den mythologischen Beweis zu führen, zunächst, dass Machaon und Podalirius durch den göttlichen Adel ihrer Geburt alle übrigen Heroen übertreffen. Die Heilkunde haben sie von ihrem Vater Asklepios selbst gelernt, nicht von Chiron: *πολὺ δὴ κατ' ἐπωνυμίαν ὁ Χείρων ἤδη ἦν δεύτερος.* Von Geschlecht zu Geschlecht haben sie dann ihre Kunde fortgepflanzt und sind *ἐκ προγόνων τε καὶ ἐκγόνων σωτῆρες ἀθάνατοι τῆς φύσεως,* so dass sie die ägyptischen Berühmtheiten ganz und gar vernichtet haben[85]), womit wohl keinesfalls, wie Reiske meint, an-

ἐγκωμιάζοιμεν ὡς ἐν τῷ παρόντι λέγοντες καὶ ἅμα καὶ τὴν φύσιν αὐτοῦ διὰ τῶν αὐτῶν τούτων ἔξεστιν ἐπισκοπεῖσθαι.

[85]) cf. t. I. p. 44. *καὶ γάρ τοι κατέλυσαν τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ βεβοημένους.*

gedeutet werden soll, dass durch sie die früher in Griechenland zahlreichen ägyptischen Aerzte verdrängt seien. Sondern: die griechischen Gottheiten der Asklepiaden — gleich darauf wird von ihnen gesagt, dass sie unsterblich noch jetzt auf Erden wandeln und von Vielen an den verschiedensten Orten gesehen seien[86]) — werden hier wohl ohne Zweifel den ägyptischen Heilgöttern oder doch wenigstens deren Priestern und Dienern gegenübergestellt: im Contrast zu der eben besprochenen Sarapis-Rede wieder ein bedeutsames Zeichen für die enkomiastische Methode.

Noch eine Stelle führe ich aus dem Schlusse der Rede an. Die Opfer und Feste der übrigen Götter geschehen gewissermassen auf äussere Anordnung, *νόμῳ*, die Asklepiaden-Feste aber seien die schönsten und zahlreichsten, denn sie kommen unmittelbar aus dem Herzen: [*καθαρῶς δὲ ἀπὸ καρδίας ἔρχονται.* cf. *I.* p. 46].

Es ist zu bemerken, dass auch in Gelegenheitsreden, so weit sie mit religiösen Dingen im Zusammenhang stehen, dieselbe Manier, wie sie eben in den „*Μαντευτοῖς*" gekennzeichnet ist, wiederkehrt. So in der Lobrede auf den neuen Tempel in Kyzikos [cf. t. I. p. 236 ff.], in deren Exordium die oben [cf. p. 5.] citirte Stelle vorkommt, dass der Redner, ganz durch die Eingebungen „des Gottes" gelenkt, fast schon improvisiere. Ferner in der Lobrede auf den Heilbrunnen des Asklepios, dessen wunderbare Eigenschaften mit der minutiösen Umständlichkeit der panegyrischen Methode nach allen Richtungen hervorgehoben werden[87]). Ein besonderes Licht über die mehr und mehr

[86]) cf. t. I. p. 45. *ἀθάνατοι γενόμενοι τὴν γῆν διέρχονται . . . καὶ αὐτοὺς πολλοὶ μὲν ἤδη . . . εἶδόν τε καὶ ἔγνωσαν ἐμφανῆ κινουμένους, πολλοὶ δὲ ἄλλοθι πολλαχοῦ· ὃ καὶ μέγιστον ἔστω κατ' αὐτῶν.*

[87]) Eine Stelle darin bedarf der Correctur. p. 253, 15 spricht Aristides von der Leichtigkeit jenes Wassers und vergleicht es mit dem Titaresius, der nach Homer über den Peneios hinfliesst, wie ein darüber hin Schwimmender. *τὸ δέ μοι δοκεῖν εἰ ἐπιῤῥήξαις αὐτῷ ὕδωρ ἕτερον, ἀντάνεισιν εἰς τὸ ἄνω, τὸ δὲ δύεται ὥσπερ ὕφαλοι νεύοντες εἰς μυχὸν ἐκ τοῦ μετεώρου.* Die Mehrzahl der Hdschr. hat *ὥσπερ οἱ φαλλοὶ νεύοντες.* Die Absurdität dieser Lesart einsehend, welche von Reiske, wenn auch mit einiger Verwunderung, acceptirt war, hat Canter nach *Γ. Δ. Θ. ὕφαλοι* corrigirt, wozu dann aber *νεύοντες*, welches allerdings in Verbindung mit *φαλλοὶ* öfter vorkommt, nicht mehr passt. Es muss offenbar heissen: ***ὥσπερ ὕφαλοι νέοντες** εἰς μυχὸν κ. τ. λ.* „dieses aber taucht unter wie Solche, welche unter

materialistische Anschauung der Zeit und, wie es zuging, dass der Asklepiosdienst unter Umständen ein so grosses Uebergewicht über die andern Culte erlangte, erhält man durch Aeusserungen wie diese: cf. I. p. 255, 20: „Auch entziehen die andern heiligen „Quellen sich dem Gebrauch der Menge, wie z. B. die auf Delos „und wo sonst noch es derartiges giebt, diese aber ist dadurch „heilig, dass sie denjenigen hilft, die sie brauchen, nicht da- „durch, dass Niemand sie anrühren darf“[88]).

In der Klage über den Brand des eleusinischen Tempels, der, wie es scheint, durch Verbrecherhand angezündet war, lernen wir den Aristides auch als „Eingeweihten“ und begeisterten Anhänger der Mysterien kennen. Die innern Geheimnisse freilich verschweigt er, *τὰ ἄρρητα φάσματα*, wie gewöhnlich werden die Mythen und die bekanntesten Ereignissse aus der Geschichte des Tempels erzählt. „Der Vorzug aber der Eleusinien liegt „nicht sowohl in der augenblicklichen Befriedigung und in der „Befreiung von früheren Leiden, als vielmehr darin, dass sie für „das Ende süssere Hoffnungen gewähren, dass die Eingeweihten „ein besseres Loos haben und nicht in Schlamm und Finsterniss „versinken werden, wie solches die Uneingeweihten erwartet“[89]).

Mehr als äusserlicher rhetorischer Schmuck oder als poetische Illustration wird der mythologische Apparat in den profaneren Reden verwandt, im *ἐγκώμιον Ῥώμης*, im *Panathenaicus* und in der Lobrede auf das *aegäische Meer*, während in der Rede „*auf den Kaiser*“ die homerischen Heroen in ironischer Verkleinerung dargestellt werden [cf. t. I. p. 64], damit sie der Würde und Hoheit des Kaisers zur Folie dienen, den die *πάντα διοικοῦσα πρόνοια καὶ διατάττουσα* auf den Thron gesetzt hat. [cf. t. I. p. 60.]

„Wasser von der Oberfläche auf den Grund schwimmen“, vgl. dazu I. p. 274, 5 im Anfang der ersten heil. Rede: *ὥσπερ ἂν εἰ διὰ παντὸς τοῦ πελάγους ὕφαλος διεξελθών κ. τ. λ.*

[88]) *ἔτι δὲ τὰ μὲν ἄλλα ἱερὰ ὕδατα τὴν τῶν πολλῶν ἀνθρώπων χρῆσιν πέφευγεν, οἷον τὸ ἐπὶ Δήλῳ καὶ εἴ τί που ἄλλοθι ἄλλο τοιοῦτόν ἐστι, τὸ δὲ τῷ σώζειν τοὺς χρωμένους, οὐ τῷ μηδένα αὐτοῦ ψαύειν, ἱερόν ἐστι· κ. τ. λ.....*

[89]) cf. t. I. p. 259, 9. *ἀλλὰ μὴν τό γε κέρδος τῆς πανηγύρεως οὐχ ὅσον ἡ παροῦσα εὐθυμία οὐδ᾽ αἱ τῶν ἐκ τοῦ πρότερον χρόνου δυσκολιῶν λύσεις καὶ ἀπαλλαγαί, ἀλλὰ καὶ περὶ τῆς τελευτῆς ἡδίους ἔχειν τὰς ἐλπίδας ὡς ἄμεινον διάξοντας, καὶ οὐκ ἐν σκότῳ τε καὶ βορβόρῳ κεισομένους, ἃ δὴ τοὺς ἀμυήτους ἀναμένειν.* Aehnlich t. I. p. 185.

Kapitel V.

Die Krankheit des Aristides und die heiligen Reden.

(Abnorme Krankheitszustände und paradoxe Kuren. — Incubationen — ärztliche Tradition in den Asklepiostempeln. — Ausnahmestellung des Aristides. — Philostratus über die heiligen Reden, Menander über Traumreden. — Anlage und Composition der heiligen Reden. — Ausübung der rhetorischen Virtuosität, das hauptsächlichste Heilmittel. — Die wirkenden Motive nicht innerlich religiöser, sondern äusserlich formeller Natur.)

Es würde zu weit führen dieser Analyse der specifischen Götter-Reden noch die Aufzählung der in den übrigen Reden zerstreuten Stellen, die zum Beweise der oben aufgestellten Ansicht dienen, hinzuzufügen. Einige der wichtigeren, aus denen namentlich der enge Zusammenhang der angeblich gotterfüllten, hingebend frommen Stimmungsäusserungen mit dem „trockenen Mechanismus" der rhetorischen Virtuosentechnik hervorgeht, habe ich überdies oben schon angeführt. Das hier Zusammengestellte möchte hinreichend die Stellung des Aristides zur Religion bezeichnen. Das verbindende Moment für die Mannigfaltigkeit seiner religiösen Anschauungen, unter denen alle möglichen Standpunkte vertreten sind, nur keiner mit Entschiedenheit und Consequenz, ist die Willkür des Rhetors und die Connivenz des im Allgemeinen überall orientirten Sophisten. Ganz natürlich geht daraus die äusserliche Abhängigkeit von dem im Ganzen und Grossen noch bestehenden Volksglauben hervor, ebenso wie die entschlossen rationalistische Haltung, etwa in der überlegnen Weise Lucians, oder irgend eine nach einem bestimmten System geformte Welt- und Gottesanschauung von vorneherein durch die grundsätzliche Abwendung von der aufrichtigen Uebung der Denkkraft und durch den traditionellen Hass gegen die Philosophie unmöglich gemacht ist. Grade deshalb aber entstand für

den berühmten Redekünstler die Nothwendigkeit durch besondere Eigenthümlichkeit seinen individuellen Standpunkt der Menge gegenüber auszuzeichnen nicht nur durch die Wort- und Reimspiele, die zugespitzten Wendungen, überhaupt den studirten Stil seiner technischen Methode, sondern noch durch etwas Eigeneres, was ihn allein auch über Jeden von Seinesgleichen erhöbe. —

Von Philostratus und von Sopater erfahren wir, dass Aristides von Jugend auf sehr kränklich war. Obgleich er selbst nun von einem Verkehr mit Asklepios *vor* seiner grossen Krankheit nirgends ausdrücklich spricht, so kann man doch annehmen, dass er von Anfang an mit den Heilgöttern zu thun gehabt hat, schon weil die Verehrung derselben, wie an sehr vielen Stellen von ihm behauptet wird, eine so ganz allgemeine war. Nirgends sagt er auch, dass Asklepios bei dem Ausbruche der grossen dreizehnjährigen Krankheit zuerst angefangen habe sich um ihn zu bekümmern, sondern immer nur, dass von da ab Asklepios ihn so ausgezeichnet wie keinen Andren je zuvor. So heisst es auch im Eingange der Lalia auf den Asklepios, dass die Wohlthaten desselben *ein Jeder* erfahren hat, *ἀτέλεστος μὲν οὐδεὶς δή που τῶν ὑφ' ἡλίῳ* [cf. t. I. p. 36, 15], nur er selbst mehr als irgend ein Anderer der Hellenen. Und dann weiter: „Wenn „er auch sehr oft davon geredet, so lasse er doch nicht etwa „aus Furcht vor Trivialität die alltäglichen Anrufungen weg, son„dern er behalte sie auch aus dem Grunde bei, weil er von je„her daran gewöhnt sei“[90]). Nun kam die grosse Krankheit nach Letronne's Berechnung in seinem 43. Jahre, da sie i. J. 160 begann und seine Geburt in d. J. 117 zu verlegen ist. Dreizehn Jahre lang leidet er ununterbrochen an den verschiedenartigsten chronischen und acuten Krankheiten und bringt den grössesten Theil dieser Zeit in den Heiltempeln des Asklepios zu. Wenn es nun schon eine allgemeine menschliche Erfahrung ist, dass bei lang andauernden und abnormen Krankheitszuständen die Betroffenen in erhöhtem Masse die Aufmerksamkeit und Beachtung ihrer Umgebung in Anspruch nehmen und als Entgelt für die vergangenen Leiden eine Art von Genugthuung in dem Bewusstsein finden Ausserordentliches überstanden zu haben: wie

---

[90]) *οὔκουν τάς γε προσρήσεις τὰς ἐφ' ἡμέρᾳ ταύτας ἐλλείπομεν φεύγοντες τὴν συνήθειαν, ἀλλὰ καὶ κατ' αὐτὸ τοῦτο φυλάττομεν, ὅτι εἰθίσθημεν ἐξ ἀρχῆς.*

viel mehr musste das der Fall sein bei dem eiteln Sophisten, in einer Zeit, die bei der Hohlheit des ganzen Lebens, bei dem mangelnden Sinn für wahre Auszeichnung alle Abwege und Verirrungen der κενοδοξία so sehr begünstigte. Dazu kommt nun die Heilung in den Asklepios-Tempeln: die Träume, die Wunderkuren, die „paradoxen" Medicamente, alles das in diesen Anstalten Gebräuchliche und Alltägliche, was dennoch bei einem Aristides einen ganz neuen, ausserordentlichen Character annimmt. Sehr natürlich. Ueberall, wo er in den heiligen Reden die Symptome seiner Krankheit aufführt, geschieht das mit einer gewissen Ruhmredigkeit. Das nie Dagewesene ist ihm widerfahren. Je gewisser wir nun annehmen, dass er in gutem Glauben sich in den Tempel „einlegte", um im Traume die Weisung des Gottes zu empfangen, was ja doch dem allverbreiteten Glauben gemäss und ganz gewöhnlich war, desto erklärlicher werden die Absurditäten seiner Heilungsgeschichte. Die brennende Sucht sich, wenn auch in noch so verkehrter Weise, auszuzeichnen, musste nothwendig auch seine Träume lenken. Sie combinirte sich in seinen Einbildungen mit den Vorstellungen der gesammten materia medica, die an den Heilorten üblich war, und so entstand diese Reihe „wunderbarer und wahrhaft göttlicher" Kuren, womit die nie ermüdende Fürsorge des Gottes ihn vor allen andern Menschen so hoch bevorzugt hat. Die unzähligen Bäder in Fluss und Meer mitten im Winter bei kaltem Nordsturm, wenn er mitten im Fieber lag oder das Rheuma ihn auf das Aeusserste afficiert hatte, bei denen die Bekannten und sonst grosse Menschenmassen ihn begleiten und auf das Höchste bewundern. Dann fortwährende Fasten, Enthaltungen von Bädern, unausgesetzte Purgationen aller Art, Aderlässe und Blutentziehungen „bis zu 120 Pfund"; einmal, aber nur für kurze Zeit, Enthaltung vom Weine, allerlei seltene und überraschend zusammengesetzte Medicamente, beschwerliche Reisen, wenn er kaum auf den Füssen stehen konnte. An vielen Stellen ist es nun zwar ersichtlich, wie von Seiten der Priesterschaft Auslegung und vorausgegangene oder entgegenkommende Veranstaltungen das Ihrige gethan haben, um der heiligen Kur eine einigermassen zweckentsprechende Wendung zu geben, wie wenn nicht selten der Neokore oder der Wärter [τροφεύς] dieselben Mittel geträumt hat wie der Kranke, oder ein Medicament, dessen Zusammensetzung der Gott im Traume dem Aristides angegeben hat, am

frühen Morgen sich im Tempel niedergelegt findet. Doch in der bei weitem grösseren Zahl der Fälle erzählt Aristides, wie er in der That nur den Weisungen seiner eigenen Träume gefolgt sei, mitunter, wenn die Aerzte und seine ganze Umgebung auf das Entschiedenste davon abriethen. Und es ist sehr erklärlich, dass die Unabhängigkeit und der rücksichtslose Eifer, den er bei der Auffindung und Befolgung der möglichst paradoxesten Heilmittel entwickelte, seine Freunde und die Mitbesucher des Tempels nicht nur, sondern auch die dort verkehrenden Aerzte [*τῶν ἰατρῶν οἵτινες δὴ συνήθεις*] in die grösseste Besorgniss versetzen mussten, und dass sie ihn tadelten, weil er zu sehr in Allem sich auf die Träume verliesse, [cf. p. 287 *ὡς λίαν ἅπαντα ἐπὶ τοῖς ὀνείρασι ποιουμένῳ*], während andere ihm auch Mangel an Muth vorwarfen, weil er sich den gewöhnlichen Arzneimitteln entzog und sich nicht schneiden lassen wollte: [*τινὲς δὲ καὶ ὡς ἄτολμον ἐπῃτιῶντο, ἐπειδὴ οὐ παρειχόμην τέμνειν οὐδ' αὖ φαρμάκων ἠνειχόμην*]. — Es ist nicht zu entscheiden, ob die Dauer und Hartnäckigkeit seiner Krankheit dadurch hervorgerufen oder vermehrt sein mochte, aber sehr wahrscheinlich ist es jedenfalls. Auf der andern Seite aber liegt es vollkommen in der Natur der Sache, dass jedesmal, wenn er unter grossem Zusammenlauf und Aufsehen eine ganz „paradoxe“ Kur an sich vollzogen hatte, der Stolz und die innere Befriedigung ihm momentan das Gefühl der Kräftigung, Erleichterung, zugleich der freudigen Erhebung erzeugten. Von diesem Gesichtspunkte aus erzählt er überall die Geschichte seiner Leiden. So unsäglich sie sind, — wie Odysseus würde er nicht in fünf, nicht in sechs Jahren sie alle aufzählen können, — so achtet er sie doch nicht wegen der Ehre, die ihm dabei widerfahren. So z. B. in der zweiten Rede p. 304: „Wenn Jemand das Alles ansieht „und überlegt, ... so wird er gestehen, dass das in der That „weit über alle Wunder hinausgeht, und wird die Macht und „Fürsorge des Gottes noch mehr erkennen und mit mir sich „freuen über die Ehre, der ich gewürdigt wurde und mich wegen „meiner Schwäche nicht mehr bedauern.“ [*εἰ δή ταῦτά τις προσλογίσαιτο καὶ σκέψαιτο ἐφ' ὅσων καὶ οἵων τῶν παθημάτων καὶ ὁποίας τῆς περὶ ταῦτα ἀνάγκης εἰς θάλατταν καὶ ποταμοὺς καὶ φρέατα ἐκόμιζε, καὶ τῷ χειμῶνι μάχεσθαι προσέταττε, φήσει πᾶν ὡς ἀληθῶς περαιτέρω θαυμάτων εἶναι, καὶ τοῦ τε θεοῦ τὴν δύναμιν καὶ τὴν πρόνοιαν*

μειζόνως ὄψεται, κἀμοὶ συνησθήσεται τῆς τιμῆς ἣν ἐτιμώμην, καὶ οὐκ ἂν τῆς ἀσθενείας μᾶλλον συνάχθοιτο.] Zu bemerken ist übrigens, dass bei extremen Vorschriften eine gefällige Interpretation mildernd zur Hand war. Wie z. B. in der dritten Rede p. 313. Der Gott befiehlt, dass ihm die Gebeine und Sehnen herausgenommen und neue eingesetzt werden müssten, denn mit den vorhandenen sei es vorbei. Diese Vorschrift hat er einem der Wärter, dem Neritus offenbart, denselben aber in seiner Verzweiflung dahin aufgeklärt, dass die Operation nicht wörtlich zu verstehen sei, sondern dass es sich um eine gänzliche Erneuerung des Körpers handle, denn eine so durchgreifende und unglaubliche Kur sei hier nothwendig. —

Ein ander Mal verkündet der Gott, dass er ein Glied seines Körpers abschneiden müsse um den ganzen zu retten. Das sei aber beschwerlich, er erlasse es ihm also auch, statt dessen solle er den Ring, den er trüge, abziehen, und ihn dem Telesphorus weihen, das würde dieselbe Wirkung haben, als ob er den Finger selbst opferte, er solle aber auf den Stein graviren lassen *Κρόνου παῖ.* Wenn er das thäte, würde er gerettet werden. [cf. p. 297, 5—10.] — Der Gott schickt ihn nach Chios. Auf dem Meere erhebt sich ein Sturm, und er kommt in grosse Gefahr. Die Erschütterung, die der Seesturm in ihm bewirkt, lässt dann die Katharsis, um derentwillen der Gott das Ganze veranstaltet hat, auf das Beste von Statten gehen, nachdem er noch zuvor nach Vorschrift des Gottes eingenommen hat. Zugleich aber geht ihm aus dem Ganzen hervor, dass es ihm eigentlich bestimmt gewesen sei Schiffbruch zu leiden. Er steigt also im Hafen in einen Kahn, lässt denselben umwerfen und sich dann herausziehen, um alles, was nöthig, zu erfüllen. „Und „Allen erschien es wunderbar, dass der scheinbare Schiffbruch „doch mit wirklicher Gefahr verbunden gewesen war. Ich er„kannte auch daraus, dass er also auch es gewesen war, der „mich aus dem Meere gerettet hatte. Als Zugabe zu der Wohl„that aber hatte ich die Katharsis noch obendrein.“ [cf. t. I. p. 294.]

Etwas Aehnliches enthält die fünfte Rede. Der Traum giebt ihm die Vorschrift zehn Stadien zu laufen und dann im Meere zu baden bei herbstlichem Nordsturm, während er so schwach war, dass er kaum aufstehen konnte. Der Traum selbst jedoch giebt in seiner Fortsetzung ihm Gelegenheit statt des Seebades ein Bad im Flusse zu setzen, da er sich im Binnenlande befand.

Später fährt er dann die ersten neun Stadien und läuft, obgleich er sich kaum schleppen kann und gewaltig schwitzt, nur das letzte Stadion.

Auffallend ist bei dieser Erzählung, wie den Aristides die Gewohnheit der Selbstbeobachtung und die genaue Controle seiner Träume so weit gebracht hat, dass er einen Traum in den andern hineinschachtelt, im Traume zu träumen glaubt und die gehabten Träume zu deuten. So hier. Er träumt, dass er *im Traume* die Aerzte sich von einer Vorschrift des Hippokrates, jener eben besprochenen, unterhalten hört. Dann träumt er weiter, dass diese Aerzte dann wirklich, *ὡς ἀληθῶς*, kommen, dass er sich verwundert über die Genauigkeit seines Traumes und nun mit ihnen verhandelt, was zu thun sei und dabei zu der oben erzählten Interpretation kommt. cf. or. V. p. 337: *ταῦτα μὲν δὴ ὡς ὄναρ πεφάνθαι ἐδόκουν μετὰ δὲ τοῦτο ἐπελθεῖν ὡς ἀληθῶς αὐτοὺς τοὺς ἰατροὺς, θαυμάσαι τε δὴ τοῦ ἐνυπνίου τὴν ἀκρίβειαν καὶ πρὸς αὐτοὺς εἰπεῖν, ἄρτι γε ὑμᾶς ἐδόκουν ὁρᾶν καὶ ἄρτι ἥκετε κ. τ. λ.*

Dass er durch seine Fürbitte bei Asklepios Andren zu helfen glaubt, wie z. B. p. 289 ff. und dass dieselben zu Grunde gehen, sobald sie seine Rathschläge unbeachtet lassen, auch p. 290, wo der Tod des Zosimus erzählt wird, dass wieder Andre für ihn träumen, wie die Neokoren Philadelphos und Asklepiakos [cf. 297, 298 und p. 312], und wie seine *τροφεῖς*, vor Allen jener Zosimus [cf. z. B. p. 312], Neritus und Epagathos [cf. p. 334], scheint in den Asklepios-Tempeln etwas Gewöhnliches gewesen zu sein.

Auch von Fernestehenden wird Aehnliches erzählt. Ein Bauer träumt, dass Aristides den Kopf einer Schlange von sich gegeben habe, *ἐξεμημεκὼς εἴη*. [cf. p. 322.] Meistens aber beziehen sich solche Träume Anderer, etwa der Mitbesucher im Tempel [wie p. 331], oder ganz Fremder [cf. p. 336 etc.] auf die Stellung und den Ruhm des Aristides als Rhetor. Der Gott sendet sie um ihn zum Reden und Dichten zu ermuthigen. —

Ebenso erklärlich wie jene Träume, die Aristides zu Gunsten Andrer hat, sind auch die, in welchen ihm eine schwere Krankheit oder der Tod ihm genauer bekannter Personen als ein Mittel der eigenen Rettung gewissermassen durch Stellvertretung er-

scheint, wie Solches ausführlich p. 300 und 301 und p. 351, 352 berichtet wird.

Ich finde, dass alle diese Dinge sich aus dem, was wir von dem Asklepiosdienste sonst wissen und hier erfahren, leicht erklären, ja theilweise unmittelbar sich daraus ergeben. Es herrschte in den Tempeln eine für die ganze Entwickelung der Arzneikunde nicht unwichtige ärztliche Tradition. Bei der steten Aufmerksamkeit eines jeden Besuchers auf den eigenen Zustand und bei den ununterbrochenen Mittheilungen über denselben und über die angewandten Mittel traten dieselben in die vagen, oft zufälligen, oft halb willkürlichen Phantasmagorien des traumhaften Zustandes hinein und fügten sich leicht in der Hand der Neokoren und Priester, unter den Einwirkungen der Wärter und Tempeldiener zu Heilmethoden, wie sie dem Standpunkte der Zeit und dem individuellen Körper- und Seelenzustande der Einzelnen entsprachen. Das war das Gewöhnliche und ich kann mit Welcker nicht übereinstimmen, wenn er a. a. O. p. 153 den Schluss macht: „Im Ganzen wird man „aus den heiligen Reden vollkommen inne, dass in die Heilig„keit ihr Hauptwerth gesetzt werden muss, dass diese Tempel„praxis, wenn sie auch manche wohlthätigen Anstalten [Bäder, „Theater u. s. w.] vereinigte und den Vorzug hatte, Hoffnung „und Trost zu gewähren, an sich nicht im Stande war ärztliche „Wissenschaft zu fördern". Welcker giebt selbst p. 100 ff. zu, dass die in den Weihetäfelchen aufbewahrten Krankheitsgeschichten für die medicinische Erfahrung von Wichtigkeit gewesen seien und solche Einflüsse sind vielfach bezeugt. In den heiligen Reden selbst hören wir von einer Menge von Aerzten, die in den Asklepios-Tempeln verkehren, von den Vorgängen Notiz nehmen, abrathen, Milderungen vorschlagen und bei dringenden Fällen offenbar selbstständig eingreifen, wenn gleich Aristides sich ihnen in den meisten Fällen entzog. So wird Theodotus erwähnt, Satyros und Asklepiakos in Pergamus, letzterer von dem gleichnamigen Neokoren verschieden, und viele Andere [vgl. z. B. p. 286, 10. 287, 10. 288 und 289, 295, 299, 305, 313, 315, 330, 357, 490 etc.].

Aristides freilich selbst steht in einem Ausnahmeverhältniss. Wie hätte auch sonst grade er sich gedrungen gefühlt seine Krankheitsgeschichten zu Reden auszuarbeiten. Grade daraus, dass Aristides so oft und nachdrücklich erzählt, wie er nur von

den Eingebungen des Gottes sich habe bestimmen lassen, wie er die Vorschriften der Aerzte, die Einreden der Freunde standhaft verachtet habe, geht hervor, dass das Gegentheil das Gewöhnliche war. Er selbst war von vornherein in der entschlossenen Stimmung seine Krankheit wie seine Heilung als etwas Ausserordentliches, nie Dagewesenes anzusehen, sehr bald beginnt er die Aufzeichnungen über seine Träume zu machen, von denen er die wunderbarsten dann seinen Reden einreiht [vgl. den Anfang der zweiten Rede p. 291 ff.], und nach und nach sehen wir diese Phantasmagorien eine Richtung und Ausdehnung annehmen, dass wir den Character unseres Sophisten nach allen seinen Haupteigenschaften darin erkennen, bald ist in der ganzen Heilungsgeschichte dies die Hauptsache, dass nun sein Rhetorenthum die höchste Weihe erhalten habe.

Ich erwähnte oben[91]) das Urtheil des Philostratus, der die heiligen Reden ebenso wie Synesius von keiner andern Seite auffasst, als dass sie ihm als ein Muster erscheinen, wie man über alle Dinge sich geschickt ausdrücken könne, über hohe und niedere, und Synesius führt das näher aus, sie erscheinen ihm hinsichtlich des Ausdruckes bewundernswerth [πῶς οὐκ ἄξιον ἄγασθαι τὰς ἐπινυκτίδας εἰς ἑρμηνείας ὑπόθεσιν;]. Man kann noch hinzufügen auch in der Anordnung, in der klugen Progression, mit der der Redner uns zu dem Gipfel seiner delirierenden Eitelkeit hinzuführen weiss, sind sie ein musterhaftes Probestück, mit wie kaltblütig berechnendem Scharfsinn die sophistisch-rhetorische Methode selbst in der angeblichen Ekstase verfuhr, wie sie für jeden Moment sorgfältig die allgemeine Färbung des Stiles auswählt, das εἶδος oder die ἰδέα, also nach Umständen die Erreichung des einfachen, naiven Eindruckes zum Zwecke macht, der ἀφέλεια, oder der Wahrhaftigkeit, der ἀξιοπιστία, der Würde, σεμνότης, des Reizes, der γλυκύτης, der gewichtvollen Ueberzeugung, βαρύτης, des sicheren Reichthumes an Stoff und Argumenten, der περιβολή und all der übrigen Kategorien. Wie sie ferner alle diese Zwecke mit genau erwogenen, aber durchaus äusserlichen Mitteln verfolgt, nach Rücksicht des zu wählenden Sinnes und Gedankeninhaltes, γνώμη, der Redefigur, σχῆμα, und des Ausdruckes, ἀπαγγελία.

---

[91]) Vgl. oben S. 65.

Uebrigens war, Erzählungen von Träumen in die Reden, namentlich in die Lobreden einzuschalten, etwas Gewöhnliches. So sagt z. B. Menander in der Schrift *περὶ ἐπιδεικτικῶν* in dem Abschnitte über die *λαλιά* ausdrücklich: cf. p. 249 a. a. O.: *χρὴ δὴ καὶ ὀνείρατα πλάττειν .... ὡς εἰ λέγοιμεν, ὅτι παραστὰς νύκτωρ Ἑρμῆς προστάττοι κηρύττειν τὸν ἄριστον τῶν ἀρχόντων, καὶ πειθόμενος τοῖς ἐκείνου προστάγμασιν ἐρῶ κατὰ μέσον θεάτρων, ἅπερ ἐκείνου λέγοντος ἤκουσα.* Das ist grade die Art des Aristides seine Reden als Eingebungen des Gottes hinzustellen und ich erwähnte schon oben[92], dass Menander an sehr vielen Stellen ganz augenscheinlich seine Regeln aus den Schriften unseres Rhetors, den er hoch verehrt, abstrahirt hat. Ich will damit keineswegs behaupten, dass Aristides den ganzen Inhalt der *ἱερ. λόγ.* fingirt habe, nur ergiebt sich daraus, dass das ganze Traum- und Epiphanien-Wesen auch schon von technisch-rhetorischer Seite nahe lag, dass es ferner bei des Aristides Character und seinen Umständen nothwendig zu Uebertreibungen führen musste, dass aber seine Zeit es doch auch bei ihm vorzugsweise von jener Seite her auffasste.

Betrachten wir die Anordnung der sechs Reden. Gewiss, als Krankheitsgeschichte angesehen, sind sie völlig ungeordnet [vgl. dazu Welcker p. 129]. Es kostet grosse Mühe selbst nur den chronologischen Zusammenhang der dargestellten Ereignisse zu entwirren, doch ist nicht zu zweifeln, dass diese Unordnung eine absichtliche und auf einen bestimmten Zweck gerichtet ist. Die Darstellung von Träumen gestattete eine freiere Form der Rede, die sich der Lalia sehr nähert, wenn man von der fehlenden Kürze absieht. Von der Lalia sagt Menander l. l. p. 251 ff.: *Ἁπλῶς δὲ χρὴ γιγνώσκειν ὅτι λαλιὰ τάξιν μὲν οὐδεμίαν θέλει σώζειν καθάπερ οἱ λοιποὶ τῶν λόγων ἀλλὰ ἄτακτον ἐπιδέχεται τὴν ἐργασίαν τῶν λεγομένων· ἃ γὰρ βούλει, τάξεις πρῶτα καὶ δεύτερα, καὶ ἔστιν ἀρίστη τάξις τῆς λαλιᾶς τὸ μὴ κατὰ τῶν αὐτῶν βαδίζειν συνεχῶς, ἀλλ' ἀτακτεῖν ἀεί.*

Was hier Menander über die freiere Form der Lobrede vorschreibt, das ist grade die Manier, die Aristides in den heiligen Reden befolgt.

Die erste Rede hat gewissermassen den Zweck einer allgemeinen Einleitung. Sie führt den Hörer zunächst in medias

---

[92]) Vgl. oben S. 42.

res, indem sie mitten heraus aus der Krankheitsgeschichte ein Stück nach Tagen geordnet erzählt, sein Leberleiden und die Geschichte einer grossen Unterleibsgeschwulst. Ich erwähnte schon, dass man deshalb den Namen ἐφημερίδες darauf angewandt hat. Die Rede giebt zugleich ein Specimen aller der in den Reden überhaupt enthaltenen Ingredienzien. Nur dass sie sehr geschickt mit der verhältnissmässig rein sachlichen Darstellung der wirklichen Therapie beginnt. Erst sehr allmählig wird dann hier und dort, anfangs ganz kurz, die Erzählung von Träumen eingestreut, deren Zusammenhang mit der Heilung nicht mehr ersichtlich ist, die aber sehr verständlich sind, als Eingebungen der gewaltigen Eitelkeit des Mannes. Diese Episoden nehmen, je weiter es geht, eine desto grössere Ausdehnung an, indem *noch* meistentheils irgend ein *Nebenumstand* darin zu nachträglich kurz beigefügter medicinischer Deutung Anlass giebt. Dann treten auch schon gegen das Ende, obwohl noch etwas verhüllt, die Hinweisungen auf den Zusammenhang der göttlichen Träume mit seinem rednerischen Ruhm auf. Dann wieder gehäufte Angaben von allerlei Proceduren der heiligen Kur. Nachdem man so mitten hineingetaucht ist in die den Asklepiosdienst beherrschenden Vorstellungen, und zwar zunächst in solche, die von den gewöhnlichen, wie sie gäng und gebe waren, nur wenig abweichen, beginnt dann in der zweiten Rede eine Darstellung der Krankheit und Kur von Anfang an. Hier häufen sich nun die wunderbarsten, paradoxesten Mittel, die der Gott vorschreibt, die ausserordentlichen Bäder, Rettungen, daneben die Prophezeiungen und Epiphanien, die ihn mit freudigem Entzücken erfüllen und ihm grosse Erleichterung gewähren. Dann nimmt auch die Erwähnung seiner literarischen Thätigkeit einen immer grösseren Raum ein, der massenhaften Production von Gedichten und Reden, wie die vierte Rede ganz damit sich beschäftigt seinen Ruhm als Redner auf die Fürsorge des Gottes zurückzuführen. Auch die fünfte enthält zum grossen Theil die Erzählungen seiner Triumphe oder von Träumen und Visionen, die einen entsprechenden Inhalt haben. Hierin gipfeln auch die ganzen heiligen Reden, die eigene Kunst als eine von Neuem verliehene göttliche Gabe unter dem Schutze aller möglichen Bescheidenheits-Versicherungen bis zum Aeussersten zu loben.

Sonderbar auffallend ist dabei, wie durch die Umhüllung der Träume und Visionen hindurch dieselben Verwahrungen und

dieselben halbverdeckten Animositäten hervorscheinen, die seine specifisch rhetorischen Schriften durchziehen. So träumt er in der ersten Rede [cf. p. 284], er sei mit den beiden Kaisern zusammen, die Gott danken, dass sie einen solchen Mann kennen gelernt haben, „denn wir glauben, dass er [nämlich Aristides] „auch ein eben solcher Redner sei. Und dann fing der Aeltere „an davon zu reden, dass es dasselbe sei ein guter Mensch und „ein guter Redner zu sein. Und der Jüngere fügte den Ausspruch „irgend Jemandes hinzu, dass die Reden dem Character ent„sprächen. Ich antwortete, dass ich wohl wünschte, es möchte „sich so verhalten: denn als Redner komme ich dann um so „besser fort, da ich ja im Uebrigen von Euch so hoch geschätzt „werde, und obendrein werde ich dann zwei Güter haben statt „eines. So ungefähr erwiederte ich ihnen“ [93]). Es ist das ein Punkt, der ihm sehr am Herzen liegt und der, wie ich schon oben erwähnt [94]), in der widerspruchsvoll verschlungenen Polemik gegen Plato eine Hauptrolle spielt. Auch an andern Stellen kommt er gerne darauf zurück. Dann sind es wunderlicher Weise immer Philosophen, die ihm im Traume Elogen über seinen Rhetoren-Ruhm sagen. So kommt ein Kreter, Euarestos, der sich der Philosophie befleisst, *τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ διατριβόντων*, und sagt ihm, er sei vom Gott beauftragt ihn zum Redenhalten zu ermuntern, da ihm das doch mehr als jedem Andern zustehe. Freilich wird gleich hinzugefügt, dass diese Begebenheit von einem Andern, einem Liederdichter Hermokrates für ihn geträumt sei [cf. p. 326]. Viel auffallender ist die diesem vorangehende Stelle, wo er von der ersten Ermuthigung zur Wiederaufnahme seiner Reden spricht: „Rosandros war einer von den Philosophen, „im Uebrigen ein eifriger Diener des Gottes. Dieser, träumte „ich, käme von einem bedeutenden Philosophen, der neuerlich

---

93) cf. p. 284: *οἱ δὲ . . . ἡμεῖς μὲν οὖν, ἔφασαν, τοῖς θεοῖς ἔχομεν χάριν πειραθέντες ἀνδρὸς τοιούτου· ἡγούμεθα γὰρ καὶ περὶ τοὺς λόγους ὅμοιον εἶναι. κἀκ τούτου ἤρχετο ὁ πρεσβύτερος λέγειν, ὅτι τοῦ αὐτοῦ εἴη καὶ ἄνδρα ἀγαθὸν εἶναι καὶ περὶ λόγους ἀγαθόν. ἐπεξῄει δὲ ὁ νεώτερος ῥῆμά τινος, λέγων ὅτι ἀκολουθοίη τῷ τρόπῳ καὶ τὰ τῶν λόγων. κἀγὼ εἶπον ὅτι βουλοίμην ἂν ταῦτα οὕτως ἔχειν· λυσιτελεῖν γάρ μοι εἰς τοὺς λόγους, εἴπερ γε τὰ ἄλλα τοιοῦτος ὑφ᾽ ὑμῶν ὑπείλημμαι, καὶ ἅμα εἰ μέλλω δύ᾽ ἀνθ᾽ ἑνὸς ἕξειν τἀγαθά. τοιαῦτ᾽ ἄττα ἠμειψάμην αὐτούς.*

94) Vgl. oben S. 29.

res, indem sie mitten heraus aus der Krankh…stände vor meinem Stück nach Tagen geordnet erzählt, sein …gung. Dann sprach Geschichte einer grossen Unterleibsge… …zu Reden gebracht hätte schon, dass man deshalb den Name… …thenes, wobei er über Jeden wandt hat. Die Rede giebt zugl… …te er hinzu: „„Nach meiner den Reden überhaupt enthalt… …enes übertroffen, *so dass auch die* sehr geschickt mit der verl… …*mehr überheben können*““. Dieses lung der wirklichen The… …*reiz* entzündet, der mich von da ab dann hier und dort, a… …*hat* mir Alles, was ich in der Redemen eingestreut, d… …*immer* nicht als zureichend erscheinen mehr ersichtlich … *Verkündigung*, fährt er dann fort, wurde gebungen der … *der* unmittelbar darauf gehaltenen Rede in der nehmen, je … *ϋπαρ* — durch den Gott besiegelt. Das Grösseste indem nor … *—* …*digkeit* leistet der Traum, der dann weiter die träglich … *und* das Gewicht jenes ersteren bekräftigt: „Einige Dann … *begegnete* mir in Bezug auf den Rosandros Folgenhül' … „*Ich träumte* bei einem Aufenthalt in dem Tempelbezirk „*des Zeus Olympios* entweder für mich selbst nachsinnend inne „*zu werden* oder, dass Jemand mich aufmerksam machte und „*mir sagte*, dass Rosandros den Willen des Gottes kund thun „*könne*, und den Beweis dafür durch eine Figur führte wie die „*Mathematiker*, indem er zwei Namen neben einander auf die „*Erde* schrieb in einer Gleichung — Rosandros und *Θεόδοτος* — „und zugleich erschien dieser letztere in der Zeichnung gewisser„massen wie *Θεοδώτης*. Das aber sei ja sicher, dass Theodotos, „der Arzt, die Meinung des Gottes offenbare und dasselbe ver„möge nun auch Rosandros, da ja Rosandros und Theodotos „gleich sei“ [96]).

---

[95]) cf. p. 325: *Ῥώσανδρος ἦν τῶν φιλοσοφούντων καὶ ἄλλως περὶ τὴν τοῦ θεοῦ θεραπείαν ἐπιμελής· οὗτος ἐδόκει μοι παρ' ἀνδρὸς φιλοσόφου τῶν ἐπιφανῶν ἀρτίως διηγγελμένου παρὼν ἑστάναι πρόσθεν τῆς κλίνης, οἷον ἔνθεός τε καὶ σφόδρα ἐσπουδακώς· ἔπειτα λέγειν περὶ τῶν λόγων τῶν ἐμῶν εἰς ὅσον προβεβηκότες εἶεν, μνησθῆναι μὲν δὴ Πλάτωνος καὶ Δημοσθένους, ἐφ' οἶσπερ ἐμνήσθη ἑκατέρου· ἀκροτελεύτιον δ' ἐπιθεῖναι, παρῆλθες ἡμῖν τῷ ἀξιώματι τὸν Δημοσθένη, ὡς μηδ' αὐτοῖς ἄρα τοῖς φιλοσόφοις εἶναι ὑπερφρονῆσαι. τοῦτο τὸ ῥῆμα πᾶσαν ἐμοὶ τὴν ὕστερον φιλοτιμίαν ἐξῆψε, τοῦτ' ἐποίησε πᾶν ὅ τι ποιοίην περὶ λόγους ἔλαττον εἶναι τοῦ δέοντος νομίζειν.*

[96]) cf. p. 325. 326: *καὶ μέντοι καὶ ὕπαρ αὐτὸς ἐπεσφραγίσατο ὁ θεός· ..... χρόνῳ δ' ὕστερον εἰς τὸν Ῥώσανδρον φέρον τοιόνδε μοι γίγνεται. ἐδόκουν ἐν Διὸς Ὀλυμπίου χωρίῳ κατά δή τινα διατριβὴν*

Und so declamirt er denn, während er kaum sprechen und holen kann und je weiter er kommt, desto wohler wird fühlt sich mit Kraft und Leichtigkeit erfüllt und spricht die Zuhörer kaum folgen können. „Und es war wohl ·ben noch gewaltiger als es zu hören nach meiner [καὶ ἦν δὴ τὸ θέαμα κρεῖττον ἢ τὸ ἀκρόαμα γ' ἐμήν]. —

Eine andre Stelle erinnert vollständig an die in den Platonischen Reden angewandte Taktik, an die unter scheinbar bereitwilliger Anerkennung gegen denselben geübte Verkleinerungssucht, an die von unserm Rhetor beliebte Fiction, dass die ihm durch Asklepios gewordene Offenbarung ihn im Grunde auf denselben Standpunkt mit Plato geführt habe. Ja, sogar die Briefe des Plato an den Dionysius müssen wieder als bequeme Angriffspunkte dienen. „Der Morgenstern ging auf, als der Traum statt„fand. Ich glaubte auf meinem Landgute einen Weg entlang zu „gehen zu dem Sterne aufblickend, der eben heraufkam, und „zwar schien ich mir in der Richtung nach Osten zu gehen. „Und es war mir als ob Pyrallianos dabei wäre, der aus dem „Heiligthume, einer von meinen Freunden und sehr bewandert „in den Schriften des Plato. Und wie es so auf dem Spazier„gange und wenn man nichts zu thun hat, geschieht, fragte ich „ihn scherzend und um ihn ein wenig durch die Zähne zu ziehen, „kannst du mir wohl, bei den Göttern, sagen, — wir sind ja „ganz allein, — was ihr Verehrer des Plato da immer gross thut „und den Menschen Sand in die Augen streut? Es ging das „nämlich auf dessen Lehre über die Natur und über das Weltall. „Und jener bat mich ihm zu folgen und aufzupassen. Darauf „führte er, ich folgte. Und nach einer kurzen Strecke erhob „er die Hand und zeigte mir eine Stelle am Himmel und dabei „sagte er: „„Das ist in Wahrheit der, den Plato die Seele des „„Weltalls nennt““. Ich schaue empor und erblicke den Askle-

---

ἤτοι πρὸς ἐμαυτὸν διανοηθῆναι ἤ τινα δεικνύναι μοι καὶ φράζειν ὡς ὁ Ῥώσανδρος δύναται δηλοῦν τὸν θεὸν, καὶ τὴν ἀπόδειξιν αὐτοῦ ποιεῖσθαι διὰ γραμμῆς τινος ὥσπερ οἱ γεωμέτραι, γράψαντα δύ' ἑξῆς ὀνόματα ἐπὶ τῆς γῆς ἐξ ἴσου, τὸ μὲν Ῥώσανδρος, τὸ δὲ ἕτερον Θεόδοτος· καί πως τοῦτο Θεοδώτης ἦν ἐν τῇ γραφῇ. σαφὲς δ' εἶναι τοῦτό γε, ὡς ἄρα ὁ Θεόδοτος ὁ ἰατρὸς τὸν θεὸν δηλοῖ, ταυτὸν οὖν δύνασθαι καὶ τὸν Ῥώσανδρον, ἐπείπερ ἴσον γε Ῥώσανδρος καὶ Θεόδοτος.

„sehr berühmt geworden war, zu mir und stände vor meinem „Bette wie begeistert und in grosser Aufregung. Dann sprach „er davon, wie weit ich es mit meinen Reden gebracht hätte „und erwähnte auch Plato und Demosthenes, wobei er über Jeden „einzeln sich ausliess. Zuletzt fügte er hinzu: „„Nach meiner „„Meinung hast du den Demosthenes übertroffen, *so dass auch die* „„*Philosophen selbst sich nicht mehr überheben können*"". Dieses „Wort hat in mir den Ehrgeiz entzündet, der mich von da ab „ganz erfüllt; dieses Wort hat mir Alles, was ich in der Rede„kunst leistete, noch immer nicht als zureichend erscheinen „lassen"[95]. Diese Verkündigung, fährt er dann fort, wurde durch den Erfolg der unmittelbar darauf gehaltenen Rede in der Wirklichkeit — *ὕπαρ* — durch den Gott besiegelt. Das Grösseste aber an Spitzfindigkeit leistet der Traum, der dann weiter die Glaubwürdigkeit und das Gewicht jenes ersteren bekräftigt: „Einige „Zeit darauf begegnete mir in Bezug auf den Rosandros Folgen„des. Ich träumte bei einem Aufenthalt in dem Tempelbezirk „des Zeus Olympios entweder für mich selbst nachsinnend inne „zu werden oder, dass Jemand mich aufmerksam machte und „mir sagte, dass Rosandros den Willen des Gottes kund thun „könne, und den Beweis dafür durch eine Figur führte wie die „Mathematiker, indem er zwei Namen neben einander auf die „Erde schrieb in einer Gleichung — Rosandros und *Θεόδοτος* — „und zugleich erschien dieser letztere in der Zeichnung gewisser„massen wie *Θεοδώτης*. Das aber sei ja sicher, dass Theodotos, „der Arzt, die Meinung des Gottes offenbare und dasselbe ver„möge nun auch Rosandros, da ja Rosandros und Theodotos „gleich sei"[96].

---

95) cf. p. 325: *Ῥώσανδρος ἦν τῶν φιλοσοφούντων καὶ ἄλλως περὶ τὴν τοῦ θεοῦ θεραπείαν ἐπιμελής· οὗτος ἐδόκει μοι παρ' ἀνδρὸς φιλοσόφου τῶν ἐπιφανῶν ἀρτίως διηγγελμένου παρὼν ἑστάναι πρόσθεν τῆς κλίνης, οἷον ἔνθεός τε καὶ σφόδρα ἐσπουδακώς· ἔπειτα λέγειν περὶ τῶν λόγων τῶν ἐμῶν εἰς ὅσον προβεβηκότες εἶεν, μνησθῆναι μὲν δὴ Πλάτωνος καὶ Δημοσθένους, ἐφ' οἷσπερ ἐμνήσθη ἑκατέρου· ἀκροτελεύτιον δ' ἐπιθεῖναι, παρῆλθες ἡμῖν τῷ ἀξιώματι τὸν Δημοσθένη, ὡς μηδ' αὐτοῖς ἄρα τοῖς φιλοσόφοις εἶναι ὑπερφρονῆσαι. τοῦτο τὸ ῥῆμα πᾶσαν ἐμοὶ τὴν ὕστερον φιλοτιμίαν ἐξῆψε, τοῦτ' ἐποίησε πᾶν ὅ τι ποιοίην περὶ λόγους ἔλαττον εἶναι τοῦ δέοντος νομίζειν.*

96) cf. p. 325. 326: *καὶ μέντοι καὶ ὕπαρ αὐτὸς ἐπεσφραγίσατο ὁ θεός· ..... χρόνῳ δ' ὕστερον εἰς τὸν Ῥώσανδρον φέρον τοιόνδε μοι γίγνεται. ἐδόκουν ἐν Διὸς Ὀλυμπίου χωρίῳ κατὰ δή τινα διατριβὴν*

Und so declamirt er denn, während er kaum sprechen und Athem holen kann und je weiter er kommt, desto wohler wird ihm, er fühlt sich mit Kraft und Leichtigkeit erfüllt und spricht so, dass die Zuhörer kaum folgen können. „Und es war wohl „das zu sehen noch gewaltiger als es zu hören nach meiner „Meinung“ [*καὶ ἦν δὴ τὸ θέαμα κρεῖττον ἢ τὸ ἀκρόαμα γνώμην γ' ἐμήν*]. —

Eine andre Stelle erinnert vollständig an die in den Platonischen Reden angewandte Taktik, an die unter scheinbar bereitwilliger Anerkennung gegen denselben geübte Verkleinerungssucht, an die von unserm Rhetor beliebte Fiction, dass die ihm durch Asklepios gewordene Offenbarung ihn im Grunde auf denselben Standpunkt mit Plato geführt habe. Ja, sogar die Briefe des Plato an den Dionysius müssen wieder als bequeme Angriffspunkte dienen. „Der Morgenstern ging auf, als der Traum statt„fand. Ich glaubte auf meinem Landgute einen Weg entlang zu „gehen zu dem Sterne aufblickend, der eben heraufkam, und „zwar schien ich mir in der Richtung nach Osten zu gehen. „Und es war mir als ob Pyrallianos dabei wäre, der aus dem „Heiligthume, einer von meinen Freunden und sehr bewandert „in den Schriften des Plato. Und wie es so auf dem Spazier„gange und wenn man nichts zu thun hat, geschieht, fragte ich „ihn scherzend und um ihn ein wenig durch die Zähne zu ziehen, „kannst du mir wohl, bei den Göttern, sagen, — wir sind ja „ganz allein, — was ihr Verehrer des Plato da immer gross thut „und den Menschen Sand in die Augen streut? Es ging das „nämlich auf dessen Lehre über die Natur und über das Weltall. „Und jener bat mich ihm zu folgen und aufzupassen. Darauf „führte er, ich folgte. Und nach einer kurzen Strecke erhob „er die Hand und zeigte mir eine Stelle am Himmel und dabei „sagte er: „„Das ist in Wahrheit der, den Plato die Seele des „„Weltalls nennt““. Ich schaue empor und erblicke den Askle-

---

ἤτοι πρὸς ἐμαυτὸν διανοηθῆναι ἤ τινα δεικνύναι μοι καὶ φράζειν ὡς ὁ Ῥώσανδρος δύναται δηλοῦν τὸν θεὸν, καὶ τὴν ἀπόδειξιν αὐτοῦ ποιεῖσθαι διὰ γραμμῆς τινος ὥσπερ οἱ γεωμέτραι, γράψαντα δύ' ἑξῆς ὀνόματα ἐπὶ τῆς γῆς ἐξ ἴσου, τὸ μὲν Ῥώσανδρος, τὸ δὲ ἕτερον Θεόδοτος· καί πως τοῦτο Θεοδώτης ἦν ἐν τῇ γραφῇ. σαφὲς δ' εἶναι τοῦτό γε, ὡς ἄρα ὁ Θεόδοτος ὁ ἰατρὸς τὸν θεὸν δηλοῖ, ταυτὸν οὖν δύνασθαι καὶ τὸν Ῥώσανδρον, ἐπείπερ ἴσον γε Ῥώσανδρος καὶ Θεόδοτος.

„pios am Himmel, wie er in Pergamus dargestellt ist und zu- „gleich erwache ich dabei und bemerke, dass es grade dieselbe „Stunde ist, in der ich alles das zu sehen glaubte. Auch andres „Derartiges weiss ich noch. So meinte ich den Plato selbst zu „sehen, wie er in meinem Zimmer stand, meinem Bette gegen- „über. Er hatte grade den Brief an den Dionysius in Händen „und in vollem Aerger sah er mich an und sagte: „„Wie komme „„ich dir im Briefstile vor? Doch nicht schlechter als Celer?““ „Er meinte den kaiserlichen Sekretär. Und ich rief: „„Bewahre „„Gott, dass ein Mann wie du so etwas auch nur denken kann!““ „Und bald darauf verschwand er und ich blieb in tiefem Sinnen. „Dann aber war Einer da, der sagte: „„Der da eben mit dir „„als Plato gesprochen hat, ist dein Hermes““. Er meinte, „dem ich bei meiner Geburt anheim gegeben. „„Dem Plato, „fügte er hinzu, glich er nur““ [97]). Durch diesen letzten Zusatz wird natürlich das Urtheil, welches Plato zuvor über sich selbst fällte, bestätigt und verschärft, so wie die höfliche Einwendung von Seiten des Aristides durch die Autorität des Gottes entkräftet.

---

[97]) cf. p. 334, 10 ff.: *ἀνεῖχε μὲν ἑωσφόρος, ἡνίκ' ἦν τὸ ἐνύπνιον. ἐδόκουν δὲ βαδίζειν ὁδόν τινα δι' ἐμαυτοῦ χωρίου προσορῶν τῷ ἀστέρι ἄρτι ἥκοντι, καὶ γὰρ εἶναι πορείαν πρὸς ἀνατολάς. παρεῖναι δὲ Πυραλλιανὸν τὸν ἐκ τοῦ ἱεροῦ, ἄνδρα ἡμῖν τε ἑταῖρον καὶ περὶ τοὺς Πλάτωνος λόγους εὖ γεγυμνασμένον, οἷα δ' ἐν ὁδῷ καὶ ἡσυχίας οὔσης προσπαίζων αὐτὸν καὶ ἅμα ἐρεσχελῶν εἰπεῖν, ,ἔχεις μοι πρὸς θεῶν εἰπεῖν — πάντως δ' ἐσμὲν μόνοι — τί ταῦτα ὑμεῖς οἱ περὶ τὸν Πλάτωνα ἀλαζονεύεσθε καὶ ἐκπλήττετε τοὺς ἀνθρώπους. ἔφερε δέ μοι τοῦτο εἰς τοὺς περὶ φύσεως αὐτοῦ καὶ τῶν ὄντων λόγους. καὶ ὃς ἀκολουθεῖν με ἐκέλευε προσέχοντα τὸν νοῦν. ἐκ τούτου δὲ ὁ μὲν ἡγεῖτο, ἐγὼ δὲ εἰπόμην. καὶ προσελθὼν μικρὸν ἀνασχὼν τὴν χεῖρα δείκνυσί μοι τόπον τινὰ τοῦ οὐρανοῦ· καὶ ἅμα δεικνὺς ἔφη· οὗτος δή σοί ἐστιν ὃν καλεῖ Πλάτων τοῦ παντὸς ψυχήν. ἀναβλέπω τε δὴ καὶ ὁρῶ Ἀσκληπιὸν τὸν ἐν Περγάμῳ ἐνιδρυμένον ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ἅμα τε ἀφυπνιζόμην ἐπὶ τούτοις καὶ τὴν ὥραν αἰσθάνομαι ταύτην ἐκείνην οὖσαν, ἐν ᾗ ἐδόκουν ταῦτα ὁρᾶν. ἔτι τοίνυν ἑτέρων τοιῶνδε μέμνημαι. τοῦτο μὲν αὐτὸν Πλάτωνα ὁρᾶν ἐδόκουν ἑστῶτα ἐν τῷ δωματίῳ τῷ ἐμῷ ἀπαντικρὺ τῆς τε κλίνης κἀμοῦ· ὁ δ' ἔτυχε μεταχειριζόμενος τὴν ἐπιστολὴν τὴν πρὸς Διονύσιον, καὶ μάλα μεστὸς ὢν θυμοῦ προσβλέψας δέ μοι, ποῖός τις, ἔφη, σοὶ φαίνομαι εἰς ἐπιστολάς; μὴ φαυλότερος τοῦ Κέλερος; τὸν γραμματέα δὴ λέγων τὸν βασιλικόν. κἀγώ, εὐφήμει, ἔφην, τὸ καὶ μεμνῆσθαί σε τοιοῦτον ὄντα ὅστις εἶ. καὶ οὐ πολὺ ὕστερον ὁ μὲν ἠφάνιστο, ἐγὼ δὲ συννοίᾳ εἰχόμην. παρὼν δέ τις εἶπεν, οὗτος μέντοι ὁ διαλεγόμενός σοι ὡς Πλάτων ἀρτίως ὁ σὸς Ἑρμῆς ἐστι· λέγων δὴ τὸν εἰληχότα τὴν γένεσιν τὴν ἐμήν. Πλάτωνι δ', ἔφη, εἴκαστο.*

Durch Zusammenhaltung mit diesen Stellen erhalten auch die beiden Ausfälle auf den Plato, die am Schlusse der fünften Rede stehen, erst das rechte Licht. Er träumt, er sei zu Athen und höre hier Zweie mit einander sprechen, von denen der Eine viel Lobendes von ihm sagt und auch Folgendes: „Dieser ist „Plato und Thucydides, und Plato und der und der: und so „nannte er noch Viele, indem er immer zum Plato noch Einen „hinzufügte, dass ich nämlich die Vorzüge dieser Aller besässe“[98]). Je mehr es in der That seine schwache Seite war, die den Philosophen immer zum Angriff diente, desto mehr beschäftigen sich seine Vorstellungen damit die Ueberzeugung von seiner unbedingten Ueberlegenheit zu befestigen. In der Fortsetzung desselben Traumes kommt er in einen Tempel, der dem Philosophen Plato geweiht ist und ein grosses und schönes Bild desselben steht darin. Einige Umstehende sprechen davon, dass der Tempel sehr alt sei. „Und ich warf ein: „„Das kann man nicht sagen, „„dass er alt ist. Denn der Baustil beweist, dass er jünger als „„Plato ist und zu Lebzeiten des Plato selbst war von ihm auch „„nicht viel die Rede, sondern erst später, sagte ich, ist er zu „„seinem Ruhme gekommen.““ Als dann Einer meinte, dass „Plato auch wohl drei Tempel verdiente, so rief ich ihn überbietend: „„Warum denn nicht Demosthenes achtzig und Homer, „„sollte ich meinen.““ Ich fügte aber gleich hinzu, dass es „wohl die rechte Weise sei, die Tempel den Göttern zu weihen, „berühmte Männer jedoch durch Aufbewahrung ihrer Bücher zu „ehren, denn auch für mich selbst, fuhr ich fort, ist das grösseste „Ehrendenkmal das, was ich geredet habe, die Statuen und „Bilder erhalten das Gedächtniss des Leibes, die Bücher das „meiner Reden“[99]). Der Schluss der Rede berichtet daran an-

---

[98]) cf. p. 359, 20 ff. *οὗτος, ἔφη, ἐστὶ Πλάτων καὶ Θουκυδίδης καὶ Πλάτων καὶ ὁ δεῖνα καὶ πολλοὺς κατέλεξεν οὕτως ἀεὶ τῷ Πλάτωνι συζευγνύς τινα, ὡς τὰς ἁπάντων τούτων δυνάμεις ἔχοντα ἐμέ.*

[99]) cf. p. 360, 15. *αὐτὸς δὲ ἐν τῷ προνάῳ γενόμενος ὁρῶ τὸν νεὼν Πλάτωνος ὄντα τοῦ φιλοσόφου, καὶ τὸ ἄγαλμα ἐκείνου μέγα καὶ καλὸν ἑστηκὸς..... συνεπελάμβανον δέ τινες καὶ ἄλλοι τοῦ λόγου καὶ ἅμα ὡς περὶ παλαιοῦ διελέγοντο. κἀγὼ, τοῦτο μὲν, ἔφην, οὐκ ἔνεστιν εἰπεῖν ὅτι καὶ παλαιόν. ὅ τε γὰρ τύπος τῆς ἐργασίας ἐλέγχει νεώτερος ὢν Πλάτωνός τε οὐ πολὺς ἦν λόγος ἐπ' αὐτοῦ Πλάτωνος, ἀλλ' ὕστερον, ἔφην, προὔβη δόξα. εἰπόντος δέ τινος ὡς καὶ τρεῖς ἔδει νεὼς εἶναι Πλάτωνός γε, τί δ' οὐ καὶ Δημοσθένους, ἔφην ὑπερβαλὼν,*

knüpfend Zeichen und Prophezeiungen über seinen Nachruhm. — Die Entstehungsart des Traumes wie die darin sich kundgebende Gereiztheit erklärt sich leicht, wenn man bedenkt, wie die Platoniker grade in jener Zeit begannen dem Haupte ihrer Schule eine fast göttliche Verehrung zu widmen. —

Ueberall ist in den heiligen Reden am meisten betont und ausgeführt, was auf das Rhetorenthum Bezug hat. Auch quantitativ überwiegt dieses bei Weitem das eigentlich Medicinische, so dass die anfänglich ausführlichere Behandlung dieser Partie in der That nur als Einleitung und Vehikel zu dienen scheint um dem Hörer die bei Aristides neu und eigenthümlich auftretende Heilung durch Reden plausibel zu machen.

Den grössesten Theil seiner Reden und, was am meisten werth war, lieferte ihm der Traumverkehr. „Denn Vieles hörte „ich, was an Reinheit Alles übertraf und völlig über jedes Bei„spiel erhaben war, vieles auch meinte ich selbst zu sprechen, „bedeutender als wie ich es gewohnt war und was mir nie in „den Sinn gekommen war“ [cf. p. 327]. Als Beispiele führt er die Rede „über den Lauf“, auf Athene und auf den Dionysos an. „Auch viele Themata wurden mir gestellt und mir an die „Hand gegeben, wie ich das Ganze anfassen müsste, nur dass „die einzelnen Worte mir nicht genau eingeprägt wurden. Auch „das war eine Art, die mich sehr förderte, zu *reden ohne Vor„bereitung im eigentlichen Sinn.* Es galt aufzustehen und in „der *Begeisterung* zu reden, wie *ich von der Nacht her mich „vorbereitet fühlte,* so wie ein Athlet, wenn er seine Morgen„übung gemacht hat. Manchmal kam auch solch eine Weisung, „eine Rede zu componiren *aus blossem Sinn und Gedanken,* wie „*sonst aus Worten,* und mir war es klar, dass der Gott dadurch „mich *zum Gedankenreichthum* führte. Dass aber, mit dem „Gotte sei es gesagt, meine Reden, wenn sie auch zuvor wenig„stens nicht grade ganz zu verachten waren, nun noch ganz „anders wurden, das weiss ich selbst und wissen die Kenner. „Und so wagte es denn auch einmal jener Pardalos, den ich für

---

ὀγδοήκοντα καὶ Ὁμήρου γε, οἶμαι; καὶ ἔτι ταῦτα λέγων, ἀλλ' ἴσως, ἔφην, τοὺς μὲν νεὼς τοῖς θεοῖς προσήκει καθιεροῦν, τοὺς δὲ ἄνδρας τοὺς ἐλλογίμους τῇ τῶν βιβλίων ἀναθέσει τιμᾶν, ἐπεὶ καὶ αὐτῶν, ἔφην, ἡμῶν τιμιώτατα ἃ φθεγγόμεθα, ὡς δὴ τοὺς μὲν ἀνδριάντας καὶ τὰ ἀγάλματα τῶν σωμάτων ὄντα ὑπομνήματα, τὰ δὲ βιβλία τῶν λόγων. κ. τ. λ.

„den ersten jetzt lebenden Kenner der Redekunst halte, zu mir „zu äussern und mit Nachdruck darauf zu bestehen, er sei der „Meinung, dass mir die Krankheit durch eine göttliche Fügung „zugestossen sei, damit ich zu dem Gotte käme und in dieser „Weise gefördert würde“[100]). In ähnlicher Weise haben sich die erfahrensten, besten und berühmtesten Männer seiner Zeit ausgesprochen.

Ich habe schon oben ausgeführt, wie ich mir diese Zunahme und Förderung [ἐπίδοσις] in seiner Kunst, von der er so viel redet, vorstelle und erkläre[101]).

In einer Menge von Träumen wird er inne oder lässt es sich von Andern sagen, dass er unbesiegt in der Rednerkunst [ἀήττητος περὶ λόγους] sei oder, dass er das Höchste [τὸ ἄκρον] darin erreicht habe. Er träumt, er sei in der Nähe des Zeus-Tempels in seiner Heimath. Eine grosse Menge Volks ist versammelt und der Herold ruft seinen Namen aus, dass er wegen seiner Reden bekränzt sei, so wie in der Volksversammlung, wenn Einer den goldenen Kranz erhält. Drauf geht er in den Garten des Asklepios, der bei seines Vaters Hause ist. Da erblickt er ein gemeinsames Denkmal seiner selbst und Alexanders des Grossen, auf der einen Seite er, auf der andern jener und

---

100) cf. p. 327 ff. *Καὶ μὴν τό γε πλεῖστον καὶ πλείστου ἄξιον τῆς ἀσκήσεως ἡ τῶν ἐνυπνίων ἦν ἔφοδος καὶ ὁμιλία. πολλὰ μὲν γὰρ ἤκουσα νικῶντα καθαρότητι καὶ λαμπρῶς ἐπέκεινα τῶν παραδειγμάτων, πολλὰ δ᾽αὐτὸς λέγειν ἐδόκουν κρείττω τῆς συνηθείας καὶ ἃ οὐδεπώποτε ἐνεθυμήθην ..... πολλὰ δὲ καὶ προβλήματα ἀφίκετο καὶ ὅπως χρὴ τὸ σύμπαν μεταχειρίσασθαι παρεδείχθη, χωρὶς τῶν εἰς μνήμην δι᾽ ἀκριβείας ἐλθόντων ῥημάτων. ἦν δέ τις καὶ οὗτος τρόπος, φέρων εἰς ἐπίδοσιν, ὁ τῆς ἀδήλου παρασκευῆς· ἔδει γὰρ ἀναστῆναι κεκεντρωμένον εἰς λόγους καὶ παρεσκευασμένον ἐκ νυκτὸς, ὥσπερ ὅταν ἀθλητὴς προγυμνάσηται τὰ ἑωθινά. ἧκε δέ ποτε καὶ τοιοῦτον ἐπίταγμα, πλέξαι λόγον διὰ ψιλοῦ τοῦ νοῦ, καθάπερ διὰ ῥημάτων, καί μοι δῆλον ἦν ὅτι πολύνοιαν εἰσηγοῖτο ὁ θεός. ὅτι δ᾽οὖν ἡ τῶν λόγων ἕξις ἡμῖν σὺν αὐτῷ γ᾽εἰρῆσθαι, εἰ τὰ μάλιστα καὶ πρόσθεν μὴ σφόδρα εὐκαταφρόνητος ἦν, ἑτέρα τις ἐξ ἑτέρας ἐγένετο αὐτοί τε σύνισμεν καὶ ὑπὸ τῶν εἰδότων γνωρίζεται, καὶ δὴ Πάρδαλός ποτε ἐκεῖνος, ὃν ἐγὼ φαίην ἂν ἄκρον τῶν ἐφ᾽ ἡμῶν Ἑλλήνων γενέσθαι γνῶναι λόγους, ἐτόλμησεν εἰπεῖν πρὸς ἐμὲ καὶ διισχυρίσασθαι, ἦ μὴν νομίζειν τύχης συνηθείᾳ συμβῆναί μοι τὴν νόσον, ὅπως τῷ θεῷ συγγενόμενος ἐπιδοίην ταύτην τὴν ἐπίδοσιν. κ. τ. λ.*

101) Vgl. oben S. 70 ff.

ihnen Beiden wird, Jedem für sich, Weihrauch geopfert. Darüber freut er sich und legt es sich so zurecht, dass sie Beide das Höchste erreicht hätten, jener in den Waffen, er in den Reden. Und dazu fällt ihm auch noch das ein, dass jener grosse Mann in Pella geboren sei, auf ihn selbst aber könnten seine Mitbürger stolz sein. Darauf erzählt er denselben Traum weiter [τὰ δ' ἐντεῦθεν ἤδη . . .]. „Zuerst schien nun das Bild drei Köpfe „zu haben“ [dasselbe Bild also, das ihm zuvor als er selbst und Alexander erschienen war, denn von einem andern ist nicht die Rede, auch nicht von einer Veränderung seines Standpunktes. Die Erzählung knüpft *unmittelbar* an das Vorhergehende an], „und rings von feurigem Glanz umflossen, mit Ausnahme der „Köpfe. Darauf traten wir Verehrer näher hinzu, so wie wenn „der Päan gesungen wird, fast unter den Vordersten ich. *Da „winkte der Gott*, wir sollten hinausgehen, *indem er nun schon „die eigene Gestalt hatte, in welcher er aufgestellt ist.* Alle „Andern nun gingen hinaus und ich drehte mich um und wollte „auch gehen, da gab mir der Gott mit der Hand ein Zeichen, „ich sollte bleiben. Und ich, hocherfreut über die Ehre und „über den grossen Vorzug, den ich vor den Andern genoss, rief „aus, *Einziger, indem ich natürlich den Gott meinte.* Und er „sprach, *du bist es.* Dieses Wort, o Herrscher Asklepios, ist mir „mehr werth als das ganze menschliche Leben, dagegen erscheint „mir die ganze Krankheit klein und jede andre Gnade geringer, „das hat mir wieder Kraft und Lust zum Leben gegeben“ [102]). Das Ganze ist mit φαντάζομαι τοιάδε eingeleitet, „ich habe eine Vision folgender Art“. In der That eine sehr spitzfindige Vision. Er sieht im Asklepios-Heiligthum ein sehr schmeichelhaftes Doppelbild seiner selbst und Alexanders, dann erscheint das Bild dreiköpfig und dann ist es wieder nur Asklepios. Allein

---

102) cf. p. 332, 333 ff. *πρῶτον μὲν ὤφθη τὸ ἕδος τρεῖς κεφαλὰς ἔχον καὶ πυρὶ λαμπόμενον κύκλῳ, πλὴν τῶν κεφαλῶν. ἔπειθ' οἱ θεραπευταὶ προσειστήκειμεν, ὥσπερ ὅταν ὁ παιὰν ᾄδηται. σχεδὸν δὲ ἐν πρώτοις ἐγώ. Κἀν τούτῳ νεύει ἔξοδον ὁ θεὸς, ἔχων ἤδη τὸ ἑαυτοῦ σχῆμα ἐν ᾧπερ ἕστηκεν. οἵ τε δὴ οὖν ἄλλοι πάντες ἐξῄεσαν κἀγὼ μετεστρεφόμην ὡς ἐξιὼν, καὶ ὁ θεός μοι τῇ χειρὶ προσδείκνυσι μένειν. κἀγὼ περιχαρὴς τῇ τιμῇ γενόμενος καὶ ὅσον τῶν ἄλλων προὐκρίθην ἐξεβόησα, εἷς, λέγων τὸν θεόν. καὶ ὃς ἔφη, **σὺ εἶ.** τοῦτο τὸ ῥῆμα ἐμοὶ, δέσποτ' Ἀσκληπιὲ, παντὸς ἀνθρωπίνου βίου κρεῖττον, τούτου πᾶσα ἐλάττων νόσος κ. τ. λ. . .*

zurückgehalten ruft er denselben „εἶς“ an und der erwiedert ihm σὺ εἶ, wodurch, wie das ja in den Traumberichten so häufig geschieht, zunächst der erste Theil des Traumes eine Bestätigung erhält und sein Ruhm als des „*einzigen*“ Redners ausgesprochen wird. Sehr wunderlich ist es, was Welcker a. a. O. p. 129 aus dieser letzten Stelle gemacht hat. Erstlich entrückt er sie dem Zusammenhange und fasst sie für sich allein auf, wodurch meines Bedünkens der geringe Sinn, den sie noch enthält, vollends verloren geht. Die Emendation von εἶς in εἶ; — „bist's?“ — nun gar macht das Ganze gradezu unfassbar. Die Frage „bist's?“ des Aristides im Asklepiostempel an den Gott, mit dem er täglich verkehrt, ist ebenso unverständlich als die Rückantwort des Gottes darauf: „Du bist's“.

Ein gewisser Zusammenhang ist denn doch in allen, selbst den barocksten Phantasien, die die heiligen Reden berichten, und grade darin liegt das Interesse, das sie gewähren. Dass eine Art von Verzückung ihn zu derartigem baren und *leeren* Unsinn triebe, ist nirgends ersichtlich. Welcker freilich benutzt die so von ihm veränderte Stelle als ein Haupt-Argument für „die pietistische Gemüthsstimmung, welche die ungeordnete Krank-„heitsgeschichte durchdringe und die das Medicinische ganz unter-„geordnet erscheinen lasse“. [a. a. O. p. 129.] Die ganze Darstellung, die Welcker von dem Character der heiligen Reden macht, scheint mir durch die von ihm voran gestellte Meinung von dem Pietismus des Aristides verschoben und vielfach mit Falschem untermischt, wogegen sich Alles sehr wohl erklärt, wenn man den Aristides einfach als einen in der Weise seiner Zeit gläubigen Asklepiosdiener auffasst, der aber als ein πρῶτος Ἑλλήνων unter den Sophisten aus der Religion ein Feld für seine Rhetorik macht, woraus dann natürlich, wie immer, wunderliche Dinge entstehen. Welcker stellt voran die Ansicht von „der frommen Sinnesart und Gottesfurcht [εὐσέβεια]“ des Aristides, die bei ihm wie bei Sophocles und Plato vorhanden sein soll, was ich schon oben näher beleuchtet habe[103]). Was die Visionen und Träume betrifft, so lässt er, auf ein Wort Kant's und des Aristoteles gestützt, es zweifelhaft, ob man sie nicht doch glauben soll, und fährt fort: „Der Traum im Allgemeinen „bindet die Menschen auf der höchsten Entwickelungsstufe, wie

[103]) Vgl. oben S. 59 ff.

„auf der untersten in irgend einer Art an das Ueberirdische!" [vgl. a. a. O. p. 126.] Auch für die productiven Träume des Aristides, in denen er dichtet und Reden erfindet, hat Welcker ein sehr nachsichtiges Verständniss, indem er a. a. O. p. 150 erzählt, ein ihm unbedingt glaubwürdiger Freund habe gleichfalls, obwohl er früher es nie versucht, im Schlafe griechische Epigramme ganz fehlerfrei gemacht und auch geträumt, dass er selbst in ungewohnter, fremder Sprache z. B. mit Napoleon Gespräche geführt habe, und zwar dass er nie so gut zu sprechen gemeint. An der vorerwähnten Stelle [p. 126] sucht Welcker dann weiter zu erweisen, wie in dieser überirdischen Stimmung Aristides sich ganz dem Asklepios gewidmet und dieser ihm „Alles in Allem" geworden sei, alle andern Götter, wie auch den Zeus ihm „verschlungen" habe. Ich habe schon oben[104]) gezeigt, dass die Stelle, auf die Welcker seinen Beweis stützt [aus der Asklepiosrede t. I. p. 37] von ihm unrichtig übersetzt und daher auch im Ganzen falsch verstanden ist. Asklepios wird dort keineswegs mit Zeus identificirt, sondern im Gegentheil ihm gegenübergestellt, und Zeus allein erscheint als der „Vater und Schöpfer des All", während die Herrlichkeit des Asklepios, ganz dem allgemeinen Glauben entsprechend, in der ihm eigenthümlichen Sphäre, nur unter der Vergrösserung des enkomiastischen Hohlspiegels gezeigt wird. Dann führt Welcker später als Hauptstelle für die „gottselige Stimmung" des Asklepios die willkürlich von ihm veränderte Erzählung vom feurigen Asklepios-Bilde an, die eben besprochen wurde. Was dazwischen und nachher von Welcker zu seinem Zwecke angeführt ist, enthält weiter nichts als die gewöhnlichen Lobpreisungen des Gottes und die Erwähnung der „paradoxen" Heilmittel, ist also keineswegs geeignet, ihn zu seinem Schlusse zu berechtigen. Nur eine Stelle bedarf noch der Besprechung. „Wie gottselig ist seine Sprache, „wo er von dem dem Soter geheiligten Theile der Stadt Pergamus „spricht, dem ersten Sitze des Gottes in Asien." Die Stelle steht in der Rede *περὶ ὁμονοίας ταῖς πόλεσιν* t. I. p. 520. Die Einleitung der Rede bewegt sich in Gemeinplätzen über den Segen der Eintracht, wie vortheilhaft es sei Andere zu loben, da man dann auch wieder Lob empfange, dann folgt das Lob

---

104) Vgl. oben S. 78.

dreier Städte genau nach den Regeln der epideiktischen Kunst. Zuerst von Pergamus, dann von Smyrna und Ephesus. Den Schluss bildet eine lang ausgesponnene, mit vielen historischen Beispielen gewürzte Diatribe über den Fluch der Zwietracht. Ich sagte, genau nach der Regel sind die drei Städte gelobt. Die Gründungsgeschichte von Pergamus, sagt Aristides, wolle er diesmal fortlassen. Er lobt die Grösse der Burg, von überall her könne man sie weit leuchten sehen, dann die Ausdehnung der Stadt, die gleichsam aus vielen andern zusammengesetzt sei. Dann kommt der Schmuck der Stadt, wobei er dann natürlich, wenn auch nach langem Umschweife, auf den Asklepios-Tempel kommt. Wie hätte er den auch übergehen können? Asklepios hat, indem er sich hier niederliess und dadurch dem ganzen Welttheil seine Segnungen zu Theil werden liess, die Stadt zum zweiten Male gegründet. Dann folgt die von Welcker angezogene Stelle, in der übrigens auch die gewählten Vergleiche noch characteristisch sind. „Nicht die Vereinigung des Chors, nicht eine gemein- „schaftliche Seefahrt wirkt so bedeutend, noch wenn man die- „selben Lehrer gehabt hat, als wenn man gemeinsam dem Askle- „pios dient“ u. s. w. . . Dass Aristides dann gebührend die eigene Auszeichnung, die er von Asklepios empfangen, ins Licht setzt, ist selbstverständlich. „Er würde dafür die gesammte sogenannte „menschliche Glückseligkeit nicht eintauschen.“ *Unmittelbar* weiter heisst es dann: „*Also* kann man auch die Stadt *nicht* „*hafenlos* nennen“. Sie hat den besten und sichersten Hafen, da Asklepios dort allen Menschen die Taue der Rettung ausgespannt habe. — Interessant ist es die sämmtlichen hier zu Grunde liegenden Gesichtspunkte bei Menander in der oft angeführten Schrift *περὶ ἐπιδεικτικῶν* zu finden in dem Kapitel: *πῶς δεῖ πόλεις ἐγκωμιάζειν*: den Abschnitt über die Gründer, Alter der Stadt, Lage, Burg, Ausdehnung, zweite Gründung, Tempel und auch, dass die Erwähnung von Häfen dazu gehöre. [cf. Spengel III. p. 365 ff.] Wenn man nun auch annimmt, dass Menander seine Regeln aus den vorhandenen Mustern zog, und zwar, wie mehrfach bemerkt, vorzüglich aus Aristides, so bleibt doch immer die innere Uebereinstimmung und Verwandtschaft zwischen diesen Mustern und diesen Regeln bestehen, und der flüchtigste Blick auf die zahlreichen Aristideischen Reden ähnlichen Inhaltes zeigt, dass der hier eingehaltene Gang lediglich die Befolgung des ein für allemal feststehenden

Schemas darstellt und zwar bis in die untergeordneten Details hinein. —

Den „besten Beweis“ endlich für „die religiöse Versunkenheit“ findet Welcker in folgender Stelle der vierten heiligen Rede, die ich übrigens in Einigem anders, wie er übersetze: „Einst vernahm ich folgende Worte, die sich *auf die Reden* „*und den göttlichen Verkehr bezogen*[105]). Es muss der Sinn „sich von der Wirklichkeit loslösen, losgelöst sich dem Gotte „vereinen, dem Gotte vereint aber dann sich *über den mensch*„*lichen Standpunkt erheben*. Und da ist nichts Wunderbares „darin: weder dass man *diesen hohen Standpunkt einnimmt*, „wenn man zu dem Gotte sich gewandt hat, noch dass man „*auf diesem Standpunkte* dem Gotte vereint bleibt“[106]). Welcker macht hierzu folgende Schlussbemerkung: „So zum Leben in „Gott gestimmt waren wohl nicht Viele der im Asklepios-Tempel „sich Aufhaltenden oder ihm Geweiheten“. Und nun vergleiche man hiermit die oben besprochene gleichlautende Stelle aus περὶ τοῦ παραφθέγματος [t. II. p. 392], den Zusammenhang und die Zusätze, mit denen sie dort dazu verwandt ist, um die Verantwortlichkeit für Aeusserungen, in denen ihn „der redne-

---

[105]) scil.: den Verkehr *in Betreff der Reden*. W. übersetzt „diese zu *Gedanken* [λόγους] und göttlichem Umgange *führende Rede*“. Zu dem *Umgange* mit dem Gotte durfte er eben so wenig erst „*geführt*“ werden, als in dem Folgenden von der Führung zu „*Gedanken*“ die Rede ist. Die ganze Stelle ist eben nur ein göttliches Testat über den Character seiner Reden, wie aus t. II. p. 392, *wo sich die ganze Stelle noch einmal findet*, noch deutlicher hervorgeht. Die dort stehende Stelle habe ich zu anderm Behufe schon *oben* besprochen: vgl. oben S. 46.

[106]) cf. t. I. p. 333, 20: *Λόγον δέ ποτε ἤκουσα τοιόνδε φέροντα εἰς λόγους καὶ ὁμιλίαν θείαν. ἔφη χρῆναι κινηθῆναι τὸν νοῦν ἀπὸ τοῦ καθεστηκότος, κινηθέντα δὲ συγγενέσθαι θεῷ, συγγενόμενον δὲ ὑπερέχειν ἤδη τῆς ἀνθρωπίνης ἕξεως· καὶ οὐδέτερόν γε εἶναι θαυμαστὸν, οὔτε ὑπερέχειν θεῷ συγγενόμενον οὔθ' ὑπερσχόντα συνεῖναι θεῷ.* Auch der letzte Passus scheint mir bei W.'s Uebersetzung nicht entsprechend wiedergegeben. Er schreibt: „weder das *Erheben*, wenn man mit Gott zusammen sei, noch das Verbundensein mit Gott, wenn man sich erhebe.“ Das *ὑπερέχειν* und namentlich *ὑπερσχόντα* bedeuten mehr als „*sich erheben*“, nämlich „*überlegen sein*“, was der Sinn nothwendig erfordert. Ich habe, um die dreimalige Wiederkehr desselben Ausdruckes beizubehalten, die Umschreibung gewählt: „einen höheren Standpunkt einnehmen“.

rische Fluss“ und die oratorische „Wärme“ etwa zu weit „fortgerissen“ haben, der „*ὁμιλίᾳ θείᾳ*“ zuzuschieben[107]). Die ganze folgende Stelle, die schwierig und etwas dunkel, von den Erklärern nicht recht verstanden ist, setzt es ganz ausser Zweifel, dass jene Worte, weit entfernt „am besten die religiöse Versunkenheit des Aristides auszudrücken“, vielmehr den augenfälligsten Beweis enthalten, wie das Rhetorenthum in ihm alle übrigen Vorstellungen sich unterordnet, selbst die starke in ihm vorhandene religiöse Richtung in seinen Dienst nimmt. „Da hast „du“, so fährt er fort, „die Denkwürdigkeiten der heiligen Nacht, „die, wie die Dichter sagen, durch die Pforten von Horn kom„men, welche aber in Wahrheit glänzender sind als jedes Elfen„bein. Wenn nun also auch wirklich zugegeben werden müsste, „dass niemals und in keiner Beziehung man seine Selbstzufrie„denheit äussern dürfte und dass die Reden solchen Abschwei„fungen keineswegs nothwendig unterworfen seien, wenn mich „aber der Gott nun einmal auf diesen Weg geführt hat, so würde „ich diese Bevorzugung doch nimmermehr für ein Unglück an„sehen. Dein Tadel aber betrifft den Begriff *des Redners* über„haupt[108]). Oder bei den Göttern, der beste Zuhörer soll der „sein, nicht der sehr klug ist, sondern der es versteht dem Ein„druck der Rede sich hinzugeben und ihm entgegenzukommen, „und unter den Rednern sollte nicht der der beste sein, der am „wärmsten spricht und selbst zuerst sich beobachtet und versteht, „sondern der sich von den Zuhörern lenken lässt oder von ihnen „noch erst lernen muss, was das eigentlich werth ist, was er

---

107) Zu *κινηθέντα* tritt in der übrigens *ganz* gleichlautenden Stelle noch *ὑπερφρονήσαντα*, zu *ὑπερέχειν* noch *ὑπεριδὼν τῶν πολλῶν* hinzu. Statt *ἀνθρωπίνης ἕξεως* steht *τοῦ συνήθους καὶ κοινοῦ*.

108) Der Laurent. Θ und die ed. Junt. haben hier *ῥήτορος*. Statt dessen haben Stephanus, Jebb, Canter *ῥήματος* geschrieben. Die Lesart des Θ ist richtig. Nachdem im Vorhergehenden unter der hypothetischen Concession, dass ein *παράφθεγμα* wie das in Rede stehende unzulässig sei, für den vorliegenden Fall der Vorwurf dennoch zurückgewiesen ist, handelt es sich nun um den Beweis, dass eine solche Selbstlob enthaltende Zwischenrede für den *Redner*, in seiner Eigenschaft *als solcher*, sogar unbedingt erforderlich sei, und dass also der Gegner das Wesen, den Character — *σύμβολον* — des *Redners* verkenne. *ῥῆμα*, ob man es nun mit „*Ausspruch*“ übersetzt oder als „*dies Wort*“ [sc. *παράφθεγμα*] auffasst, wie Reiske thut, [— ipsam notam hujus vocabuli —] giebt keinen Sinn.

„redet?“[109]) Und nun giebt Aristides als Hauptgrund für die Nothwendigkeit der Paraphthegmata, die er im Uebrigen der göttlichen Begeisterung des Redners zuschreibt, höchst characteristisch das rein technische Bedürfniss an, die virtuosen Feinheiten der Rede den minder Kunstverständigen zum Bewusstsein zu bringen, in einer Stelle, die mir schon oben[110]) zur näheren Beleuchtung Anlass gab. Nach derselben fährt er dann wieder fort: „Der Redner belehrt dich und zwar aus keinem weiteren „Grunde, sondern er folgt einem göttlichen Triebe in sich und „ist für dich bedacht und die Andern, am meisten aber für die „Rede selbst, damit ihr Saame in die Gemüther falle und nach „Möglichkeit gerettet werde. Das ist es, mein Bester, der du „mir gute Lehren giebst und deine eigene Schuldigkeit nicht „kennst, was mich damals ergriffen hat. Du aber verdrehst das „Gesetz und kehrst die Ordnung um, die die Natur nicht nur „den Menschen, sondern auch den anderen Wesen gesetzt hat, „nämlich dem Besseren zu folgen und du meinst ein Adler könne „in derselben Weise auffliegen wie eine Krähe, dessen Stärke „schon, wenn er herannaht, Allen kund wird, die sehen und „hören können, wenn er die Luft durchschneidet wie das Schiff „die Wellen“[111]). Mit einem brüllenden Löwen vergleicht er

---

[109]) cf. t. II. p. 392 ff. *τάδε μέν σοι τῆς ἱερᾶς, ὡς οἱ ποιηταὶ καλοῦσι, νυκτὸς ἀπομνημονεύματα διὰ κεράτων μὲν ἥκοντα, στιλπνότερα δὲ ὡς ἀληθῶς ἐλέφαντος παντός. ὥστ' εἰ καὶ μηδένα μηδ' ἀφ' ἑνὸς εἴδους εἴχομεν εἰπεῖν ἐπ' αὐτῷ τι φρονήσαντα, μηδ' ἦν ἀναγκαῖον τῶν λόγων τὸ τοιοῦτον πάθημα, ἡμᾶς δ' εἰς ταύτην ὁ θεὸς νῦν ἦγεν, οὐκ ἂν τὰ πρεσβεῖα δή που συμφορὰν ἐποιούμεθα. σὺ δ' αἰτιᾷ τὸ σύμβολον αὐτοῦ τοῦ ῥήτορος* [statt *ῥήματος*]. *ἢ πρὸς θεῶν ἀκροατὴς μὲν οὐχ ὅστις σφόδρα σώφρων, ἀλλ' ὅστις ἐπίσταται κινεῖσθαι βέλτιστος καὶ ὅστις ἀπαντᾷ τοῖς λεγομένοις, ῥήτωρ δὲ οὐχ ὁ θερμότατος καὶ πρῶτος αὐτὸς αὑτοῦ συνιεὶς ἄριστος, ἀλλ' ὅστις ἡττᾶται τῶν ἀκροωμένων, ἢ παρ' ἐκείνων δεῖται μαθεῖν ὁποῖ' ἄττα ἐστὶν ἃ λέγει;*

[110]) Vgl. oben S. 6.

[111]) cf. t. II. p. 393 ff. *διδάσκει σε ὁ ῥήτωρ, ἄλλου μὲν οὐδενὸς ἕνεκα, ἴχνος δέ τι θεῖον σώζων ἐν αὑτῷ καὶ προνοούμενος καὶ σοῦ καὶ ἑτέρων, μάλιστα δὲ αὐτῆς τῆς φύσεως τῶν λόγων, ὅπως αὐτῶν τὰ σπέρματα εἰς γνῶσιν ἐλθόντα σωθείη κατὰ τὸ δυνατόν. ταῦτ' ἐστιν, ὦ τἀμὰ μὲν εἰδὼς, τὰ σαυτοῦ δ' ἀγνοῶν, ἃ κἀμὲ πρώην ἐκίνησε. σὺ δὲ τὸν νόμον μεταβάλλεις καὶ τὴν τάξιν ἐναλλάττεις, ἣν ἡ φύσις κατέδειξεν οὐκ ἐν ἀνθρώποις μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ζώοις, αὕτη δ' ἐστὶν ἀκούειν τοῦ βελτίονος, καὶ νομίζεις τὸν ἀετὸν οἷόν τ' εἶναι*

sich ferner und mit einem edlen Ross, den Gegner aber mit einem Esel, der mehr Schläge bekommt als er Schritte macht, und dessen einziger und grössester Genuss ist, seine tägliche Bürde los zu werden.

Es ist ein Verbindendes zwischen den höchst verschiedenen Selbstbekenntnissen, die hier dicht neben einander gestellt sind. Das finde ich aber nicht in der „religiösen Versunkenheit" des antiken „Pietisten", noch weniger in der „jugendlich kräftigen Begeisterung" des im wahren und tiefen Studium des Atticismus gebildeten Redners, sondern in der Beschaffenheit des *Sophisten* Aristides, die, ihm eigen durch seine Zeit und seine persönliche Anlage, ich als den Grund und Boden dieses wunderlichen Characters betrachte und als maassgebend für seine Beurtheilung im Eingange darzulegen versucht habe: *die durch rein formelle Bildung hervorgerufene Selbsttäuschung,* für die es kein erschwerendes Hinderniss des Stoffes und Gedankens giebt, die durch das Zaubermittel des Systems mit spielender Leichtigkeit jedes Problem zu lösen weiss und die im Bewusstsein der unbeschränkten Herrschaft über diese Formen sich zur stolzen Entzückung steigert, die den ganzen Menschen von da ab ausfüllt und alle andern Regungen sich unterordnet. Sie ersetzt ihm den Mangel jeder Ueberzeugung und leiht ihm das Feuer der Begeisterung, die in Wahrheit ihm fremd ist, sie ist es, die den Schwerpunkt bildet in seinem religiösen Enthusiasmus, wie in seinen historischen, patriotischen, philosophischen und ästhetischen Ergüssen. Sie durchdringt sein ganzes Leben, macht ihn fähig zu jeder Art von Entsagung, Entbehrung, Anstrengung, ja zu einer Art von Rücksichtslosigkeit gegen sein körperliches Ich, die an Fanatismus grenzt: *Alles um die ihr nothwendige Befriedigung zu finden, denn eine solche Stimmung braucht die fortwährende äussere Anerkennung zu ihrem Bestehen,* sie kann an der eigenen, innern Zufriedenheit nicht Genüge finden. —

Es ist natürlich, dass diese Rhetoren-Eitelkeit um so höher steigt, je weniger sie sich auf wahre Erkenntniss stützt und so gab es unter den Sophisten der Zeit die mannigfachsten Abstufungen. In Aristides sehen wir das Extrem vertreten. In

---

τὸ ἴσον κινεῖσθαι τῷ κολοιῷ, οὗ καὶ προσιόντος ἔτι πόρρωθεν δήλη τοῖς ὁρᾶν καὶ ἀκούειν δυναμένοις ἡ ἀλκὴ σχίζοντος τὸν ἀέρα, ὥσπερ ὅταν ναῦται τῇ κώπῃ τὴν θάλατταν... κ. τ. λ...

Nichts erhebt er sich über die allgemeine Durchschnittsbildung seiner Zeit, als in seinem specifischen Virtuosenthum. Mit geringschätzigem Spott und souveräner Verachtung spricht er sich bei jeder Gelegenheit aus über die Nichtigkeit der philosophischen Bemühungen, und zwar nicht Einzelner sondern der Philosophie insgesammt, und in ähnlicher Weise fühlt er sich erhaben über die Bestrebungen der Grammatiker und Philologen. —

An die Stelle des Gegenständlichen tritt überall Gefühlsaufwand: conventionelle Exclamationen an die Stelle des historischen Urtheils, anstatt irgend einer wirklichen Ansicht über bestehende politische oder andere Verhältnisse hören wir nur gesinnungslose Lobreden und auf dem religiösen Gebiet sehen wir eine Exaltation herrschen, die überall bestimmt und geleitet ist von dem Bedürfniss durch Ueberbietung des Alltäglichen der leeren Phrase den Schein der Originalität zu geben.

Einzig und allein von diesem Gesichtspunkte aus scheint mir das Chaos von Paradoxien und Widersprüchen in den heiligen Reden und den übrigen Schriften des Aristides sich zu lösen und verständlich zu werden. —

Welcker, in seinem Bestreben den Aristides als einen Pietisten darzustellen, neigt sich von vorneherein zu einer günstigeren Auffassung seines Characters. Er spricht von seiner „leidenschaftlichen Wissbegierde“, dass ihm „Athen zur geistigen Heimath“ geworden sei, und meint, dass das Zeugniss, welches sich Aristides selbst giebt: [cf. t. II. p. 420 ff.] — er habe sich ausser den Wissenschaften um nichts gekümmert als um die Götter und sei von Ruhmsucht stets weit entfernt gewesen — „ganz das Gepräge der Wahrhaftigkeit an sich trage“. —

Kapitel VI.

Das Thatsächliche und die äussere Form der Krankheitsgeschichte in den heiligen Reden.

(Einwirkungen der Neokoren und Tempeldiener. — Fictionen und phantastische Willkür der Interpretation der Träume. — Die Authenticität der heiligen Reden, ihr Quellenmaterial, die Art ihrer Entstehung. — Die Ephemeriden. — Schlussresultat.)

Wie ich in dem Vorstehenden nachgewiesen habe, stützt sich der Welcker'sche Aufsatz an zahlreichen, wichtigen Stellen auf Irrthümer und unhaltbare Auffassungen. Es ist aber auch in dem übrigen Theile der erwähnten Schrift nicht zu verkennen, dass das Bestreben die aufrichtige Gottseligkeit des Aristides zu erweisen den Verfasser zu manchen ferneren willkürlichen Aufstellungen und unstatthaften Schlüssen geführt hat. So im Folgenden.

Die äusseren Formen, in denen die Heilungsgeschichte erzählt wird, sind a. a. O. p. 131 vollständig aufgezählt. Nur möchte ich erinnern, dass, wenn W. sagt, „selten wird des Ein„liegens ausdrücklich gedacht", dieses seinen Grund darin hat, dass die Darstellung dieses gewöhnlichen und Allen gemeinsamen Theiles der Heilung von vorneherein nicht im Plane unseres Autors lag, der nur das „Paradoxe" zu berichten sich vorsetzte. Es wird der *ἐγκλίσεις* oder *κατακλίσεις* im Allgemeinen gedacht, dass sie häufig geschehen, wie z. B. p. 309. t. I. — Eine grössere Freiheit für seine halb unwillkürlichen, halb durch die ihn ganz beherrschende Rhetoren-Eitelkeit ihm eingegebenen Phantasien fand er, auch für die Darstellung, in der Form der Traum-Berichte überhaupt. Die bei Weitem am häufigsten angewandte Form der Einleitung dazu ist *ἐδόκουν* oder *ἔδοξα* und *ἔδοξε ὡς ὄναρ*, dann am häufigsten *φαντάζομαι τοιάδε*. Dann

auch *ταῦτα ἐφάνθη τὰ ὀνείρατα* oder *ταῦτα ὡς ὄναρ πεφάνθαι ἐδόκουν*. Seltener *τὰ φανθέντα* oder *τὰ χρησθέντα*. Mitunter auch *ἐδηλοῦτο* oder *ἐνεδείξατο* oder *ὁ θεὸς ἐσήμαινεν*. Ein Unterschied ist dabei zwischen den Vorschriften, die der Gott ihm direct ertheilt, wie wenn der Gott ihn hierhin oder dorthin schickt, ihm zu bleiben befiehlt, ihm dieses oder jenes aufträgt, und den Träumen, die einer subjectiven Deutung unterliegen, die mit *ἔννοια* bezeichnet wird oder wie an der oben citirten Stelle[112]), wo die Erscheinung der Athene ihn sogleich darauf bringt ein Klystier von attischem Honig zu gebrauchen, mit „alsbald kam mir der Gedanke" *εὐθὺς με εἰσῆλθεν*. [cf. t. I. p. 300.] Diese letzteren nehmen in den Reden einen bei Weitem grösseren Raum ein, als die directen Vorschriften, da sich in ihnen die selbstgefällige Phantasie freier und leichter ergehen kann.

„Bemerkenswerth ist es, dass der lange und geschwätzige „Bericht nicht die geringste Spur enthält von Mitteln äusserer „Einwirkung auf die Träume und Einbildungen der Kranken, „oder von Täuschungskünsten der Priester in diesen Tempeln „Aesculap's", sagt W. p. 135. Gewiss geht Solches aus den Reden des Aristides nicht unmittelbar hervor, wie das ja auch unmöglich sein kann. Wie man indessen das häufige Zusammentreffen derselben Träume bei Tempelbesuchern und Neokoren und Tempeldienern, das häufig buchstäbliche Eintreffen der Träume und ihrer einzelnen Umstände, den Fall, dass ein Mittel, welches der *Neokore* aus dem Traume indicirt, schon *zuvor* durch einen Fremden im Tempel niedergelegt ist, und vieles Aehnliches mehr anders erklären will, als durch Selbsttäuschung der Kranken und geschicktes Einwirken von Seiten der Priester auf die Einbildungen der Kranken nach Maassgabe zuvor getroffener Veranstaltungen, ist mir unverständlich.

Am auffallendsten aber ist folgende Aeusserung W's. p. 138: „Die Träume des Aristides haben im Allgemeinen durchaus das „Gepräge der Wahrheit, enthalten keine Spur von phantastischen „oder gesuchten eingemischten Erfindungen und erregen daher „auch nicht durch Originalität oder etwas Ausserordentliches, Auf„fallendes die Aufmerksamkeit". Es ist gewiss sehr schwer oder gar unmöglich zu sagen, was bei solchen Zuständen „eingemischte

---

[112]) Vgl. oben S. 48, Anm. 47.

„Erfindung“, und was wirkliche Einbildung ist, aber das ist unbestreitbar, dass die überwiegende Mehrzahl dieser Träume nur zu erklären ist als hervorgegangen aus einer höchst „phantastischen“, geschraubten Stimmung, die in dem Streben nach „Originalität“, nach dem „Ausserordentlichen“ und „Auffallenden“ ihr eigentliches Element hatte. Freilich, die Beispiele, die W. unmittelbar nach jener Bemerkung anführt, gehören zu jenem kleineren Theile, der sich etwas mehr in dem gewöhnlichen Gleise der Asklepios-Kuren hält, obgleich auch hier des Auffallenden und höchst Paradoxen, wie es Aristides selbst nennt, die Fülle ist. Was kann es aber Gesuchteres geben, und was mehr das Gepräge einer durch die Vorstellungen der Eitelkeit und Ruhmsucht überreizten Phantasie trägt, als die Mehrzahl der *ausführlicher* vorgetragenen Träume und Phantasmagorien in den heiligen Reden? Als die Erzählung in der ersten Rede p. 283 u. 284, die ich oben schon erwähnte[113])? Wie er mit den beiden Kaisern die Erdarbeiten bei einer Stadt besieht, wie sie ihn mit Belobigungen überhäufen, ihn fortwährend auffordern in der Mitte zwischen ihnen zu bleiben, während er immer strebt zur Seite zu gehen, ihm bei der Besteigung einer Leiter hülfreiche Hand leisten, und da er sich bedankt, ihm wiederholt versichern, dass sie vielmehr sich bei den Göttern zu bedanken hätten, weil sie einen solchen Mann kennen gelernt haben, da er in Character und Rede gleich gross und unübertrefflich wäre. Darauf erwiedert er gleichfalls mit den gekünsteltsten Schmeicheleien. Dann träumt er weiter, dass andre vornehme Leute dazu kommen und ihn anstaunen wegen der übermässigen Ehre, die er überall geniesst. Ganz beiläufig kommt gleich im Anfange vor, dass sie auch den Fall des Wassers sehen, zu dessen Ableitung jene Erdarbeiten dienen. Das benutzt er denn nachher zur Herstellung des medicinischen Characters für den ganzen Traum: *καὶ ἤμεσα εἰς ἑσπέραν, ἐνθύμιον ποιησάμενος τὸ τοῦ χοῦ ἐκφερομένου*[114]).

Und welchen Eindruck macht es, wenn er berichtet, dass er auf Geheiss des Gottes sehr viele und lange Gedichte machte

---

113) Vgl. oben S. 105.

114) Ich schreibe *ἐκφερομένου*, wie *Γ Θ* und die meisten Codd. haben und wie es dem Sinne entsprechend — cf. vorher: *τὸν χοῦν ἐκβαλλόμενον* — heissen muss, nicht wie Dind. nach *Δ* schreibt: *ἐμφορουμένου*. — *Aehnliches auch p. 279.* —

im Zustande der grössesten Schwäche und dabei aller Leiden vergisst [cf. p. 289] und dann *unmittelbar* hinzufügt: *καὶ δὴ καὶ κλύσματι χρήσασθαι ἐπετάχθην?* Und wenn er nach der entzückten Beschreibung einer Vision, in der Athene ihn mit Odysseus vergleicht und ihm viel Schmeichelhaftes sagt, ganz trocken den nämlichen Schluss daraus zieht? [cf. p. 300.] Wenn er, nachdem er einen starken Seesturm überstanden hat, in der Meinung, er habe eigentlich Schiffbruch leiden müssen und nur Asklepios habe ihn gerettet, nun einen künstlichen Schiffbruch unter grossem Aufsehen in Scene setzt, und das Ganze dann auf die Indication eines starken Abführungsmittels hinausläuft? [cf. p. 293.] Was soll man von allen den nicht enden wollenden Traumberichten halten, in welchen die Heilungsgeschichte eigentlich gipfelt und auf die das Ganze hinausläuft, wie ihm alle Koryphäen der Literatur erscheinen und Alexander der Grosse und Apollo und Asklepios, Isis und Sarapis und die bedeutendsten Mitlebenden, namentlich auch seine Gegner, die Philosophen, sämmtlich um ihm die Versicherung seiner ausgezeichneten Leistungen zu geben und ihn in den Hauptpunkten seines Systems und seiner Polemik zu bestärken? Oder von der Aufzählung seiner epideiktischen Triumphe in der fünften Rede, in der er mit der ruhmredigsten Bescheidenheit seine für einen Menschen doch zu colossalen Erfolge vorzugsweise auf den Beistand des Gottes zurückführt?

Da ist nirgends eine Versunkenheit in die Betrachtung des Göttlichen oder eine selbstvergessene, unbedingte Hingabe an geistige Kräfte, die *irgend eine* innere Verwandtschaft hätte mit dem Pietismus. Nur einzelne, *äusserliche* Erscheinungen können mitunter an denselben erinnern. Aristides steht in dem vulgären Heidenthume seiner Zeit, kritiklos, nicht skeptisch wie Lucian, nicht speculativ wie die Philosophen, nicht naiv wie die alte Zeit, sondern bei der Unselbstständigkeit und dem Mangel an Originalität in der Bildung seines Denkvermögens repräsentirt er die gewöhnliche Durchschnittsmischung, wie sie von dem Allem dem allgemeinen Bewusstsein damals eigen sein musste. Nachdem er krank geworden war, gewöhnte er sich in den Asklepios-Tempeln das Träumen von sich selbst und eine gesteigerte Selbstbeobachtung an, zu der seine äusserlich geistreiche, innerlich aber hohle Sophistennatur sich von selbst schon sehr neigte. Als er nun während der langen Zeit der Krankheit gelegentlich und unver-

merkt zu jenem grossen und entscheidenden Wechsel seiner rhetorischen Methode gelangte, der aus den heiligen Reden und auch den sonstigen Berichten hervorgeht, als er nämlich inne wurde, dass die erlangte Uebung und Fertigkeit ihn in den Stand gesetzt hatte, nun frischweg, „fast improvisirend“ über Alles und Jedes die glänzendsten Reden zu halten[115]), und er nun die mühsame Akribie, die ihn früher ausgezeichnet hatte, entbehrlich fand, da schwoll sein Stolz und er hörte nicht auf in Akroasen, Lalien und oratorischen Hymnen dieses neue Feuer ausströmen zu lassen. Alles war voll seines Ruhmes, er selbst am meisten, und die ihm zur Lieblingsgewohnheit gewordenen Vorstellungen, in denen er die ihm gebührenden Huldigungen sich ausmalte, verstärkten sich zur sinnetäuschenden Kraft der Vision und eines auf der Grenze zwischen Schlafen und Wachen stehenden, halb willkürlichen Traumlebens, welches, eine ganz neue und ihn allein auszeichnende Erscheinung, ihn nun trieb, der Welt in den heiligen Reden und von da ab in allen seinen übrigen Reden zu verkündigen: obgleich schon früher einer der allerersten Redner, sei er nun durch Asklepios auf einen Standpunkt über alle Menschen und Zeiten gehoben. Dieser Zustand zwischen Wachen und Schlafen, von dem ich sprach, giebt sich in den heiligen Reden und auch sonst mitunter in dem Eingange der in der Zeit der Krankheit nach Inspiration gehaltenen Reden in höchst characteristischer Weise kund durch die Ausdrücke: *ἔδοξεν ὡς ὄναρ* und *ἔδοξεν ὕπαρ*. Beide wechseln mitunter ab, manchmal spinnt sich der Traum *ὕπαρ* weiter, ja es kommt sogar vor, dass er *im Traum* — also *ὄναρ* — glaubt, das weiter Folgende sei nun eigentlich schon *ὡς ὕπαρ*. Auch kommt es vor, dass er *im Traume zu träumen* glaubt.

So heisst es im Anfange der Rede auf die Athene: *ἔστω τοίνυν ἡμῖν ὕπαρ τὸ ὄναρ*. Im Eingange zu der Rede auf die Asklepiaden t. I. p. 41: *ὡς ὕπαρ τὸ ὄναρ σκοπῶν ἐπ' ἐμαυτοῦ*. In der zweiten heiligen Rede, wo Asklepios ihm seine Lebensdauer verkündet, t. I. p. 295: 10 Jahre von ihm und drei von Sarapis, „wobei zugleich durch die Stellung seiner Finger „die *dreizehn* wie *siebenzehn* erschien“, fügt der Gott noch hinzu: *ταῦτα δὲ εἶναι οὐκ ὄναρ, ἀλλ' ὕπαρ*. — Aehnliches t. I. p. 299: p. 325 etc. — In der zweiten Rede [cf. p. 298] be-

---

[115]) Vgl. das Nähere hierüber: oben S. 70.

schreibt Aristides seinen Zustand, er glaubt *μέσος ἔχειν ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως* und den Gott zu hören und zu fühlen *τὰ μὲν ὡς ὄναρ, τὰ δὲ ὡς ὕπαρ*, dabei richten sich ihm die Haare empor, er vergiesst Freudenthränen und empfindet ein stolzes Schwellen des Bewusstseins. [Vgl. auch p. 292, 12.]

In der ersten Rede p. 281 ff. träumt er, dass der Kaiser Antoninus und Vologesus, der Partherkönig, zu ihm kommen in königlichem Schmucke und griechisch sprechend. Sie wollten ihn hören und er geht eine seiner Schriften zu holen: „Und es „schien mir passend, so wie es sich in der Kürze thun liess, „noch eine Art Prolog an jenen zu componiren, der, soviel ich „davon noch weiss, ungefähr so lautete — *ich träumte nämlich*, „dass ich die ganze Composition *mir genau einprägte* —: „„Es „„hat wohl schon auch sonst Jemand, wenn ihm ein Glück wider- „„fuhr und er seine Freude kund geben wollte, dann ausgerufen, „„nun fühle er sich mehr als doppelt so gross wie zuvor oder, „„er glaube auf den Inseln der Seligen zu sein, grade so ist „„mir selbst jetzt zu Sinnen, an diesem heutigen Tage und bei „„dem, was mir heute geschieht““. Und hier überlegte ich „nun, ob es gerathen sei, die Rede an Beide zu richten, oder „in der Hauptsache sie auf unsern Kaiser zu wenden und dann „das auf den Andern hinterher noch anzuhängen. Ich sprach „dann also ungefähr so: „„So würde ich also, wenn ich nicht „„geübt wäre in göttlichen Gesichten, nicht so leicht diesen An- „„blick von Angesicht zu Angesicht zu ertragen mich getrauen, „„so wundervoll scheint er mir zu sein und so über Menschen- „„kraft““. Mit den göttlichen Gesichten aber, von denen ich „sprach, meinte ich vorzüglich den Asklepios und den Sarapis.“

„So war das mit der Sache. Damals also zog ich es vor „von meinen Schriften etwas auszuwählen, nachher aber schien „es mir angemessener, die ganze Bücherkiste herbeizuschaffen „und sie selbst herausgreifen zu lassen, was sie grade wollten. „Denn das musste einerseits mich noch mehr in Gunst setzen „und dann dachte ich auch auf diese Weise am meisten ihr „Staunen zu erregen. *Dieses, träumte ich auch, nachher als „Traumbilder, die mir erschienen seien, dem Pelops wörtlich „zu erzählen*“ [116]).

116) cf. t. I. p. 281, 282 ff. *καί μοι ἔδοξε πρόλογόν τινα ὡς ἐν βραχεῖ συνθεῖναι εἰς αὐτοὺς, καὶ εἶχεν οὕτω πως — ἐδόκουν δὲ καὶ*

Ganz Aehnliches kommt auch in der ersten Rede vor, cf. p. 277, 15. Er träumt im Vorhof des Tempels seine eigene Statue zu sehen, zugleich erscheint sie ihm wie die des Asklepios, gross und schön. Das *träumt* er dann als „ὄναρ φανθέντα“ dem *Zenon zu erzählen* und es scheint ihm etwas sehr Ehrenvolles zu sein. Dann erblickt er die Statue auf's Neue.

Uebrigens giebt auch W. zu, dass jenes *ὕπαρ* mitunter „offenbar uneigentlich oder *im weiteren Sinne des Nachdruckes* „*wegen*“ von Aristides beigefügt ist [cf. S. 148]. Was W. freilich mit diesem letzteren Theile der Phrase sagen will, gestehe ich nicht einzusehen. An der von ihm angezogenen Stelle p. 325, in der 4. heil. Rede, wo nach dem oben[117]) erwähnten Traume vom Philosophen Rosandros folgt: *καὶ μέντοι καὶ ὕπαρ αὐτὸς ἐπεσφραγίσατο ὁ θεός*, ist *ὕπαρ* einfach gleichbedeutend mit „*in der Wirklichkeit*“, d. h. der Erfolg, der sich bei den Zuhörern zeigte, als Aristides nun wirklich redete, entsprach der schmeichelhaften Anerkennung, die ihm Rosandros im Traume gezollt hatte, sie fällten dasselbe *ἀξίωμα*, sie zogen den Redner dem Demosthenes vor.

Ein andermal [vgl. S. 143] sagt W. in ähnlicher Weise: „In der Palinodie auf Smyrna ist *κατέχοντος τοῦ σωτῆρος* offenbar eine blosse Phrase [cf. t. I. p. 263] und dass ähnliche „Aeusserungen gar oft nur der pietistischen Manier angehören, „ohne mehr zu bedeuten, ist sehr zu fürchten“. Auf derselben

---

πάνυ τοῦ συντεθέντος ἅπαντος μνημονεύειν — ἃ δ' οὖν διεσωσάμην· ἤδη μέν τις καὶ ἄλλος χρηστοῦ τινος αὐτῷ συμβάντος καὶ βουλόμενος ἐνδείξασθαι τὴν ἡδονὴν εἶπεν ὡς ἄρα εἴη πλεῖν ἢ διπλάσιος γεγονώς, ἄλλος δέ τις ὡς ἐν μακάρων νήσοις εἶναι δοκοίη, ἐγὼ δὲ καὶ αὐτὸς οὕτως ὑπὸ τῆς παρούσης ἡμέρας τε καὶ τύχης διάκειμαι· καὶ ἅμα ἐσκοπούμην εἰ κοινοῦν χρὴ τὸν λόγον, ἢ πλέον τῷ παρ' ἡμῖν βασιλεῖ νέμειν, ἔπειτα οὕτως ἐφέπεσθαι τὰ πρὸς τὸν ἕτερον. εἶπον δὲ οὕτω πως. ὥστ' ἔφην, εἰ μὴ γεγυμνασμένος ἦν ἐν θείαις ὄψεσιν, οὐκ ἂν μοι δοκῶ ῥᾳδίως οὐδὲ πρὸς αὐτὴν τὴν πρόσοψιν ἀντισχεῖν, οὕτω μοι θαυμαστή τις εἶναι καὶ κρείττων ἢ κατ' ἄνθρωπον. ἔλεγον δὲ θείας ὄψεις, μάλιστα δὴ ἐνδεικνύμενος τὸν Ἀσκληπιὸν καὶ τὸν Σάραπιν.

Ταυτὶ μὲν τοιαῦτα. τῶν δὲ βιβλίων τέως μὲν ἐκλέγειν ἠξίουν, ἔπειτα ἔδοξέ μοι τὸ κιβώτιον κομίζειν, καὶ ἐπ' αὐτοῖς ποιήσασθαι ἀνελέσθαι ὅ τι ἂν βούλωνται· τοῦτο γὰρ καὶ ἄλλως χαριν τινὰ ἔχειν καὶ ἅμα οὕτω μάλιστα αὐτοὺς ἐκπλῆξαι. ταῦτα καὶ ὕστερον ὡς ὀνείρατα φανθέντα πρὸς Πέλοπα κατὰ ῥῆμα ἐδόκουν διηγεῖσθαι.

[117]) Vgl. oben S. 105 ff.

Seite gesteht er auch zu hier und da „freiere Ausbildung der „ausschmückenden Dichtung" zu finden und zweifelt nicht, „dass „Manches von Aristides erst später in ein Traumgesicht gelegt „worden", und das sagt W. grade von einer der am meisten von Aristides betonten Epiphanien, deren Erwähnung sehr oft wiederkehrt, nämlich von der Erzählung, wie ihm Asklepios seine Lebensdauer prophezeit oder vielmehr ihm dieselbe für so und so lange verlängert habe.

Ueberhaupt scheint mir die Vorstellung, die sich W. nach den Aeusserungen des Aristides von der Entstehung der heiligen Reden macht, nicht die richtige, sondern in einer Hauptsache irrig. „Die Voraussetzung des Urkundlichen" ist für ihn dabei das Wesentliche und nur durch diese erhalten die Reden für ihn psychologische Wichtigkeit. [cf. W. a. a. O. p. 140.] Er giebt an, was Aristides von den Aufzeichnungen seiner Träume sagt und dieses bleibt ihm das am meisten Maassgebende, wenn er freilich auch nicht unterlässt die einschränkenden Stellen zu erwähnen. Nun ist es aber grade hier äusserst nothwendig, alle die verschiedenen Auslassungen unsers Autors über diesen Punkt sorgfältigst zusammenzuhalten, da sie höchst subtile Vergleichung und Unterscheidung verlangen. Nachdem ich auf das Genaueste alle jene Aeusserungen erwogen, stellt sich mir der Sachverhalt so heraus.

Aristides hat sicherlich, wie er das im Anfange der zweiten Rede sagt, *von seinen Heilträumen sehr specielle und höchst umfangreiche Aufzeichnungen gemacht, hat dieselben aber zu den heiligen Reden, ebenso wie zu den übrigen entweder garnicht oder so gut wie garnicht benutzt.*

Ich übergehe vorläufig das, was im Exordium der ersten Rede steht, da erst in der zweiten die systematische Erzählung der Geschichte von Anfang an beginnt und hier die Hauptstelle sich findet. „Nun will ich auch die früheren Dinge erzählen, „wenn ich es irgend vermag. Worüber es mir Anfangs nicht „in den Sinn kam irgend etwas zu *schreiben* [*γράφειν*], da „ich es nicht zu überleben meinte. Und nachher liess mein „körperliches Befinden dazu nicht die Musse. Als aber die Zeit „dann darüber hinging, schien es mir zu den Unmöglichkeiten „zu gehören einerseits jedes Einzelnen mich zu erinnern und „dann es getreu zu erzählen. Da dachte ich es mir besser ganz

„zu schweigen als so grosse Dinge zu verunstalten“ [118]). Oft haben ihn die Freunde gebeten, er solle darüber Reden halten. jetzt zwingen ihn nach so langer Zeit Traumgesichte es zu thun. „Soviel freilich kann ich sagen, dass gleich von Anfang an der „Gott mir vorschrieb die Träume zu *verzeichnen* [*ἀπογράφειν*]. „Das war sein erster Auftrag. Ich machte also das Verzeichniss „[*ἀπογραφήν*] der Träume; wenn ich es nicht eigenhändig thun „konnte, dictirte ich. *Allerdings fügte ich nicht hinzu, unter „welchen Umständen die einzelnen Träume kamen und was sich „aus ihnen ergab, sondern es genügte mir durch Er- „füllung des heiligen Gebrauches dem Gotte gegenüber „gleichsam mich zu reinigen* [119]), theils, wie schon gesagt, „wegen meiner Körperschwäche, theils hoffte ich auch nicht, dass „die Fürsorge des Gottes je so weit — ich rufe die Adrastea „an — sich erstrecken würde. Dann aber, da ich nicht Alles „von Anbeginn angefangen hatte zu beschreiben [*γράφειν*], gab „ich im Unmuthe auch das Uebrige auf, halb freiwillig, „halb gezwungen. Ich fand wohl andere Wege dem Gott zu „danken. Wenn nun schon das Verzeichniss nicht weniger als „dreissig Myriaden Zeilen, glaube ich, lang ist, so ist es doch „nicht leicht es durchzugehen und den Zeitumständen nach Alles „an seine Stelle zu bringen. Dazu kommt, dass bei den mannig- „faltigen Unglücksfällen und der Unordnung, die in jener Zeit „bei mir herrschte, *schon damals Manches zu Grunde gegangen „ist. So bleibt nun also nur übrig die Hauptsachen darzu- „stellen* und *sie aus der Erinnerung von hier und da „zusammenzuholen, so wie der Gott mich leitet und „treibt.* Denn wie zu allem Andern, so rufe ich auch grade „zu diesem Werke ihn herbei. Ihn kann man wahrlich, wenn

---

118) cf. t. I. p. 291 ff.: *Φέρε δὴ καὶ τῶν ἀνωτέρω μνημονεύσομεν, ἐάν τι δυνώμεθα· ὧν τὸ μὲν ἐξ ἀρχῆς οὐδὲν ἡμῖν ἐπῄει γράφειν, ἀπιστίᾳ τοῦ μὴ περιέσεσθαι· ἔπειτα καὶ τὸ σῶμα οὕτως ἔχον οὐκ εἴα σχολάζειν τούτοις. χρόνου δὲ αὖ προελθόντος ἕν τι τῶν ἀδυνάτων εἶναι ἐδόκει καὶ μνημονεῦσαι ἕκαστα καὶ δι' ἀκριβείας εἰπεῖν κρεῖττον οὖν εἶναι σιωπᾶν ὅλως ἢ λυμήνασθαι τοσούτοις ἔργοις.*

119) Dieses heisst *ἀφοσιοῦσθαι* und nicht wie W., wieder mit seinem Hintergedanken an Pietismus, übersetzt: „*sich heiligen*“, da doch *ἀφοσ.* „*heiligen*“ nur *als Transitivum* bedeuten kann. Es bedeutet sogar häufig: „*etwas um des religiösen Gebrauches willen thun*“. So bei Plato: Legg. VII, 752, d. etc. ep. 7. p. 331. B. und oft bei Plato.

„irgend einen der Götter, zu allen Dingen anrufen" [120]). Wenn man genau diese Worte erwägt, so erkennt man schon hieraus den unzweifelhaften Sachverhalt. Es ist zunächst auf den Unterschied zwischen γράφειν und ἀπογράφειν zu achten. Unter γράφειν versteht Aristides „*schreiben*" in dem Sinne, wie unsere Literaten dieses Wort brauchen: „etwas schreiben", „etwas componiren", also einen Stoff kunstgerecht, was bei Aristides bedeutet „rhetorisch", verwenden und gestalten. Das hat er sehr erklärlicher Weise im Anfange nicht gethan und sehr lange Zeit ist es ihm auch garnicht in den Sinn gekommen es zu thun, trotz aller Bitten der Freunde. Doch hatte nach den vielen Jahren, in denen sich seine Idiosynkrasie so stetig steigerte, die Sache für ihn eine ganz andere Gestalt bekommen. Wie die heiligen Reden zeigen, lag hier ein Stoff, sehr geeignet für die Kundgebungen, zu denen sein innerstes Wesen ihn drängte, welchem ausserdem Richtung und Geschmack der Zeit bereitwillig entgegenkamen. Der Plan und Vorsatz einer solchen Arbeit gestaltete sich nun nach so langer Zeit in ihm zu Träumen, in welchen der Gott ihm den Befehl dazu giebt.

Das ἀπογράφειν, von dem er dann sagt, dass er es von Anfang an gethan habe, bedeutet: „*ein Verzeichniss machen*".

---

[120]) cf. t. I. p. 291, 292 ff.: *καίτοι τοσοῦτόν γε ἔχω λέγειν, ὅτι εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς προεῖπεν ὁ θεὸς ἀπογράφειν τὰ ὀνείρατα· καὶ τοῦτ' ἦν τῶν ἐπιταγμάτων πρῶτον. ἐγὼ δὲ τῶν μὲν ὀνειράτων τὴν ἀπογραφὴν ἐποιούμην, ὁπότε μὴ δυναίμην αὐτοχειρίᾳ, ὑπαγορεύων· οὐ μέντοι προσετίθην οὔτ' ἐν οἷς ὄντι προσεγίγνετο ἕκαστα οὔθ' ὁποῖ' ἄττ' ἀπέβαινεν ἐξ αὐτῶν. ἀλλ' ἤρκει μοι ὥσπερ ἀφοσιοῦσθαι πρὸς τὸν θεόν, ἅμα μὲν διὰ τὴν ἀδυναμίαν, ὥσπερ ἔφην, τοῦ σώματος, ἅμα δὲ οὐκ ἄν ποτε ἤλπισα εἰς τοσοῦτον προβήσεσθαι προνοίας τὸν θεόν· ἡ δ' Ἀδράστεια κεκλήσθω μοι σὺν αὐτῷ. ἔτι δὲ καὶ τῷ μὴ πάντα ἐξ ἀρχῆς ἀρξάμενος γράφειν, ὥσπερ δακνόμενος καὶ τὰ λοιπὰ προϊέμην, τὰ μὲν ὡς ἂν ἑκών τις, τὰ δὲ ὡς ἄκων· ἑτέρας δὲ ὁδοὺς χαρίτων εὕρισκον πρὸς τὸν θεόν· ἐπεὶ μυριάδας γε ἐπῶν οὐκ ἔλαττον ἢ τριάκοντα ἡγοῦμαι τῆς ἀπογραφῆς εἶναι, ἀλλ' οὔτ' ἐπελθεῖν δή που ῥᾴδιον αὐτάς, οὔτ' ἐφαρμόττειν ἑκάστοις ὅπως εἶχε τὰ τῶν χρόνων· πρός τε τούτοις ἔστιν ἃ καὶ διεφορήθη ἐν τῇ παντοδαπῇ φθορᾷ καὶ ἀκρασίᾳ τῶν κατ' οἶκον περὶ τοὺς χρόνους τούτους. ὑπόλοιπον οὖν ἐστι κεφάλαια λέγειν, ἄλλα ἄλλοθεν ἀναμιμνησκόμενος, ὅπως ἂν ὁ θεὸς ἄγῃ τε καὶ κινῇ· καλοῦμεν δ' αὐτὸν καὶ πρὸς αὐτὰ ταῦτα, ὥσπερ πρὸς ἅπαντα. πάντως δ' ἐστὶ πρὸς ἅπαντα κλητός, εἰ δή τις θεῶν.*

Er hat also gethan, was in den Tempeln gewöhnlich war, die Indicationen der Träume einfach ephemeridisch verzeichnet, und zwar, wie er ausdrücklich hinzufügt, ohne sich zu verbreiten über die näheren Umstände bei den Träumen, ob sie eintrafen oder nicht, was sie wirkten u. s. w., sondern nur um hierin seiner Pflicht zu genügen. Aehnliches, nur nicht in der colossalen Menge wie hier, müssen ja wohl von jeher die Krankheitsgeschichten in den Asklepios-Tempeln enthalten haben.

Eine solche ausführlichere *Darstellung*, wie er sie also *nicht* gemacht hatte, würde er mit *γράφειν* bezeichnet haben, wie aus dem Folgenden hervorgeht, wo er noch einmal hervorhebt, dass er dieses *γράφειν* Anfangs von selbst unterlassen habe, nachher nicht mehr dazu im Stande gewesen wäre. Daran schliesst sich die unumwundene Erklärung, dass er jene voluminösen Verzeichnisse *gradezu garnicht* benutzt habe, sondern sich lediglich auf seine Erinnerungen verlassen habe, noch dazu, so wie der Gott sie in ihm erregte *und man weiss, was das zu sagen hat.*

Auf jene Verzeichnisse kommt er gleich in der Einleitung derselben Rede noch einmal zurück und auch diese Stelle bestätigt meine Annahme. Er ist nach Pergamus gekommen. Unmöglich ist es Alles zu erzählen, was ihm da widerfahren: *in der Weise*, *wie er sich vorgesetzt*, will er *aus dem Stegreif* Einiges erzählen. — cf. p. 292, 15: *ἐγχειρητέον δὲ ὥσπερ ὑπεθέμην ἐξ ἐπιδρομῆς ἔνια αὐτῶν διελθεῖν.*

Wenn man es genau erfahren wollte, so möchte man die Pergamentrollen nachsehen. „Und man wird Medicamente aller „Art finden und auch einige Gespräche, auch ganze Reden und „mannigfaltige Gesichte und alle Prophezeiungen und Orakel „über alle möglichen Dinge, theils in Prosa, theils in Versen u. s. w.“ [121]). Aber an *keiner Stelle* der Reden recurrirt er *selbst* auf diese „Urkunde“. Fortwährend wiederholt er, dass bei der Menge und Verschiedenartigkeit ihm jene Dinge nicht mehr genau im Gedächtniss seien [vgl. p. 293, 5 etc.].

---

[121]) cf. p. 292, 18: *καὶ γὰρ ἰάματα παντὸς εἴδους καὶ διαλόγους τινὰς εὑρήσει καὶ λόγους ἐν μήκει καὶ φάσματα παντοῖα καὶ προρρήσεις ἁπάσας καὶ χρησμῳδίας περὶ παντοδαπῶν πραγμάτων, τὰς μὲν καταλογάδην, τὰς δὲ ἐν μέτροις γεγονυίας κ. τ. λ.*

Manches hat er in der Länge der Zeit ganz vergessen [vgl. z. B. p. 319. p. 324.], p. 316, 5 heisst es sogar ausdrücklich: „Ich wiederhole es, wie kann ich nach so langer Zeit das Einzelne „noch sagen, namentlich da durch die Aufzeichnung die Zuver-„lässigkeit des Gedächtnisses beinträchtigt ist“ [122]).

Was wird man also von jenen Verweisungen auf das Urkundliche zu halten haben, wenn man bedenkt, dass er selbst gesteht sich darin nicht zurecht finden zu können und dasselbe bei Seite gelassen zu haben? Wenn er in Wahrheit selbst es auch da, wo er es erwähnt, nicht *benutzt*, sondern *ἄλλα ἄλλοθεν ἀναμιμνησκόμενος* und *ἐξ ἐπιδρομῆς*, frei nach den Eingebungen des Gottes erzählt? Ist man nicht genöthigt, diese Hinweise für sophistische Kunststücke anzusehen, bestimmt dem überwiegend Willkürlichen den Schein der Authenticität zu geben?

Die Bemerkungen, die über dieselben Dinge in der *ersten Rede* enthalten sind, wenn auch im Grossen und Ganzen sie Aehnliches wie die Späteren besagen, haben doch auch wieder ihr Besonderes und weisen einige wesentliche Unterschiede auf.

Ich habe schon oben [123]) ausgeführt, dass diese erste Rede sich in der Methode von den andern unterscheidet. Sie liefert gewissermassen eine allgemeine, vorbereitende Einführung in den Gegenstand und erst mit der zweiten beginnt die systematische Darstellung.

Die Rede beginnt mit den üblichen rhetorischen Hyperbeln über die unendliche Grösse des zu behandelnden Stoffes. Die Freunde haben vergeblich ihn zum Reden zu bewegen gesucht, er scheut die „*Unmöglichkeit*“. Auch hier bedeutet die Phrase, „ein jeder Tag würde den Stoff zu einer besonderen Schrift liefern — [*ἔχει συγγραφήν*], — wenn Jemand *die einzelnen Umstände* hätte *aufzeichnen* wollen“ [*ἀπογράφειν ἐβούλετο*], dass *genauere* Notizen, wie er sie eben auch in der zweiten Rede vermisst, von Anfang an unterblieben sind. Ja, Aristides sagt hier noch mehr, wenn er fortfährt; „oder wenn Jemand die Für-

---

122) cf. p. 316, 5: *οὐ τὰ μὲν καθ᾽ ἕκαστον, πάλιν γὰρ τὸν αὐτὸν ἐρῶ λόγον, οὐκ ἂν ἔχοιμι εἰπεῖν. πῶς γὰρ τοσοῦτόν γε ὕστερον, ἄλλως τε καὶ τῆς ἀπογραφῆς τὸ τῇ μνήμῃ προσέχειν ἀφελομένης.*

123) Vgl. oben S. 103. 104.

„sorge des Gottes fortlaufend hätte beschreiben wollen, was er „theils in Person erscheinend, theils durch die Träume verkün„dete. . . . . . In diesem Bedenken also hielt ich's für das Beste, „mich dem Gotte ganz wie einem Arzte anzuvertrauen und schwei„gend zu thun, was er verlangte"[124]), d. h. also doch: ich will schreiben, auch *ohne* jene genaueren Belege, so wie mein Inneres mich treibt. Dennoch wurde, wie wir *später* erfahren, auch damals die *ἀπογραφὴ ὀνειράτων* geführt. Sie muss also schlechterdings etwas Anderes und viel weniger enthalten haben, als *der Hauptsache nach* nun in den heiligen Reden mitgetheilt wird. Nämlich, wie schon gesagt, den einfachen, weit mehr sachlichen Bericht über die Indicationen der Kur. — Noch mehr! Während Aristides in der ersten Rede jene täglich geführten Verzeichnisse *ganz und gar mit Stillschweigen* übergeht, hat er *sie offenbar grade vorzugsweise, vielleicht ausschliesslich in dieser Rede benutzt.* Denn hier allein erzählt er, nach Tagen geordnet, einen concreten, zusammenhängenden Theil seiner Krankheitsgeschichte: „Jetzt will ich Euch denn die Geschichte meiner „Leberkrankheit kund thun. *Von Tag zu Tag werde ich das „Einzelne aufzählen*" [*λογιοῦμαι δὲ ἕκαστα πρὸς ἡμέραν*]. Das konnte er nicht anders als mit Hülfe jener Verzeichnisse thun. Wie schon oben bemerkt[125]), wird ja auch bei den Späteren diese Rede mit dem Namen *ἐφημερίδες* bezeichnet. — Ein neuer Beweis also, wie wenig der Inhalt jener Verzeichnisse an und für sich, ohne Zuthaten, ihm für seine eigentlichen rhetorischen Zwecke genügte. — Er benutzt sie hier lediglich um den Hörer in den Bezirk hineinzuführen, auf welchem seine Phantasmagorien wuchern. Schon zwei Seiten weiter genügt ihm der trockene Ton nicht mehr, in dem er bis dahin von Bädern und Fasten und Erbrechen, von Geschwülsten und Salben geredet hat. Er ruft p. 277: *ἄξιον δὲ καὶ τὸ πάρεργον τῶν ὀνειράτων εἰπεῖν.* „Aber auch die Nebendinge in den Träumen sind es

---

[124]) cf. t. I. p. 274, 10: *ἑκάστη γὰρ τῶν ἡμερῶν, ὡσαύτως δὲ νυκτῶν, ἔχει συγγραφὴν, εἴ τις παρὼν, ἢ τὰ συμπίπτοντα ἀπογράφειν ἐβούλετο ἢ τὴν τοῦ θεοῦ πρόνοιαν διηγεῖσθαι, ὧν τὰ μὲν ἐκ τοῦ φανεροῦ παρὼν, τὰ δὲ τῇ πομπῇ τῶν ἐνυπνίων ἐνεδείκνυτο, ὅσα γε δὴ καὶ ὕπνον λαχεῖν ἐνῆν· . . . . ταῦτ' οὖν ἐνθυμούμενος ἐγνώκειν παρέχειν ὡς ἀληθῶς ὥσπερ ἰατρῷ τῷ θεῷ σιγῇ ποιεῖν ὅ τι βούλεται κ. τ. λ. . . .*

[125]) Vgl. oben S. 65. Anm. 63. S. 104.

„werth erzählt zu werden.“ Diese „*Nebendinge*“, die gar keine medicinische Indication enthalten, wie an dieser Stelle, oder, wenn sie hin und wieder eine enthalten, dann eine höchst gesuchte, ganz äusserlich angehängte [wie z. B. p. 284], das sind grade die Berichte, die Anfangs episodisch auftretend, nachher den Haupt-Inhalt der Reden bilden, und welche eben unter jenen „Zwiesprachen, Orakeln und Weisungen“ des „Traumverzeichnisses“[126]) *nicht* enthalten waren, sondern „aus der Erinnerung“ dargestellt werden. Hier, an der eben citirten Stelle, träumt er als Demosthenes zu den Athenern zu sprechen und führt wörtlich eine Phrase an, ohne thatsächlichen Anhalt, nur eine effectvolle Wendung zum gelegentlichen Gebrauch, wie sie dem Declamator gewiss zahllos und fortwährend durch den Kopf schwirrten, vielleicht häufig der Ausgangspunkt für die Wahl eines Themas wurden, um sie darin anzubringen. „Ihr fragt „hier durch den Herold, wer da reden will, ich aber möchte „Euch wohl gerne fragen, wer von Euch will handeln!“[127])

Mit der hier aufgestellten Ansicht über die Entstehungsart der ersten Rede stimmt auch überein, dass jene einschränkenden Zusätze, die in den späteren Reden stehend sind, wie „so viel ich mich erinnere“, „was ich davon behalten habe“, „nach so viel Jahren ist mir das Einzelne nicht mehr genau gegenwärtig“ u. s. w. hier *garnicht* vorkommen, ausser an einer Stelle, die eben eine von den oben geschilderten Abschweifungen enthält. Es ist die Erzählung von dem Traum, dass er vor Antonin und Vologesus declamirt, wo das Citat des Exordiums mit „*ἃ δ᾽ οὖν διεσωσάμην*“, „soviel ich davon noch behalten habe“, eingeleitet wird.

Welcker führt die Mehrzahl der im Vorstehenden in Betracht gezogenen Stellen wohl auch an, jedoch will er sie unterschiedslos als Beweise für seine Ansicht gelten lassen, dass die heiligen Reden im Wesentlichen sich auf urkundliches Material stützen und grade dadurch sein Gesammturtheil über den Character des Aristides am meisten annehmbar machen, während doch jene

---

126) Vgl. oben S. 131.

127) cf. p. 277, 5: *ὑμεῖς μὲν οὖν διὰ τοῦ κήρυκος ἐρωτᾶτε τίς ἀγορεύειν βούλεται, ἐγὼ δὲ ὑμᾶς ἡδέως ἂν ἐροίμην, τίς ὑμῶν βούλεται πράττειν.*

Stellen nicht nur den versuchten Beweis nicht liefern, sondern das Entgegengesetzte unzweifelhaft machen.

Die Polemik des Welcker'schen Aufsatzes ist einerseits gegen die gerichtet, welche wie Sprengel den Aristides einfach als einen Verrückten oder wie der Arzt Vincenzo Malacarne da Saluzzo [La Malattia tredecennale etc. Milano 1799] ihn als einen Betrüger ansehen, andrerseits gegen den modernen Aberglauben des Mesmerismus, insofern derselbe in der Geschichte des Aristides ein antikes Beispiel magnetischer Heilkunde fand, eine Ansicht, die im Anfange dieses Jahrhunderts von Jena aus verfochten ist [Koenig: de Aristidis incubatione. Jena 1818, wie W. meint, „eine durch Prof. Kieser veranlasste Schrift"].

Daran wird heute Niemand mehr denken und gewiss wird Jeder den Schlüssel zum Verständniss der Geschichte unseres Autors in der Ergründung seines inneren Seelenzustandes suchen.

Nur statt wie Welcker Alles aus dem wahrhaft innerlichen, religiösen Gemüthsleben des Mannes zu erklären, betrachte ich den religiösen Aberglauben bei ihm als etwas lediglich Accessorisches und finde den Schwerpunkt seines Characters in dem beispiellosen Grade von Selbstbespiegelung und ausschweifender Ruhmsucht, *wie sie in dieser Stärke nur gedeihen konnten unter den eigenthümlichen Voraussetzungen seiner Zeit, in dem Jahrhundert der Sophistik und des epideiktischen Rhetorenthums.*

Die Sophistik und die epideiktische Beredsamkeit sind die characteristischen Symptome des völligen Sinkens der antiken Geistes-Cultur. Doch offenbart sich auch in ihnen noch die dem Alterthume eigene Consequenz und Energie, die selbst in der verkehrten Richtung das Ziel *ganz* zu erreichen strebt. Ihren bedeutendsten Vertreter haben sie in Aristides gefunden. Nach allen Richtungen repräsentirt er auf das Vollständigste die Glanzpunkte und die Schattenseiten seiner Zunft, ihr aufrichtigster und geschicktester Anhänger, voll all der emsigsten Akribie, welche die Erlangung des formellen Virtuosenthumes verlangt, und voll all der Widersprüche, die dieser Bildung nothwendig anhaften: der nüchternen Pedanterie und willkürlicher Phantastik, flacher Trivialität im Denken und der Prätension des universalen Urtheils, höchst mangelhafter Kenntniss der Begriffe und Sachen und der souveränen Herrschaft über das Wort; und bei alledem in seiner Weise unzweifelhaft naiv inmitten all dieser Unnatur. Immer wird diese seltsame Erscheinung unverständlich, ja räthsel-

haft bleiben, wenn man nicht bei jeder ihrer vielfältigen Manifestationen, selbst bei den scheinbar heterogensten, sich ihres eigentlichen Grundcharacters erinnert. Auf dem Hintergrunde ihrer Entstehungszeit erscheinen die buntfarbigen und grell von einander abstechenden Schriften des redefertigen Sophisten in einer und derselben gleichmässigen Beleuchtung. Umgekehrt verbreiten sie in ihrer Region nach allen Seiten hin helle Streiflichter, so dass wir das Umgebende und Angrenzende durch sie zu erkennen und zu beurtheilen vermögen. —



Zweite Abtheilung.

Kritische Untersuchung

über

die Aechtheit der *τέχναι ῥητορικαί* des Aelius Aristides und ihr Verhältniss zu den *ἰδέαι* des Hermogenes,

nebst

einer ausführlichen Darlegung der beiderseitigen rhetorischen Systeme.

Einleitung.

In der Untersuchung über die Schriften des Aelius Aristides, als des Hauptrepräsentanten der sophistischen Beredsamkeit des zweiten Jahrhunderts der Kaiserzeit, habe ich mich vielfach auf dessen Schrift über die Redekunst, die τέχναι ῥητορικαί, bezogen und das darin entwickelte System als die characteristische Grundlage der gesammten Sophistik jener Zeit bezeichnet. Mir erscheint eine genau eingehende Würdigung derselben als unerlässlich, wenn man nach irgend einer Seite hin, sei es nun die specifisch rhetorische oder die philosophische und religiöse, über die Producte der sophistischen Literatur ein Urtheil fällen will. Ich habe dort[1]) hervorgehoben, dass Bernhardy in seiner Literaturgeschichte das Vorhandensein einer solchen Schrift des Aristides ignorirt. Derselbe geht sogar so weit, dass er trotz sehr zahlreicher Erwähnungen, die sich bei Hermogenes über die Menge seiner Vorgänger auf dem Gebiete der theoretischen Schriften über die Rhetorik finden, die Ansicht durchzuführen sucht, dass bei Aristides, wie bei seinen unmittelbaren Vorgängern und seinen Zeitgenossen, weit entfernt von derartigen Systemen, die Rede aus dem „Rausche" einer „jugendlichen Begeisterung" hervorgegangen sei, und dass sie erst durch Hermogenes einem dürren, mechanischen Formalismus unterworfen sei.

Allerdings ist in neuerer Zeit die Aechtheit der erwähnten Schrift des Aristides angezweifelt. Zuerst von Spengel [vgl. Rhet. Graec. t. II. praef. p. XIX], welcher meint, dass die Schrift *nach* Hermogenes geschrieben sei und sogar gegen denselben

---

[1]) Vgl. S. 4.

polemisire. — Neuerdings schreibt Rich. Volkmann in se
Buche: „*Hermagoras oder Elemente der Rhetorik*". S
1865. p. 331 [in der Umarbeitung: „Rhetorik der Griechen
Römer". Berlin 1872. p. 478]: „Die τέχναι ῥητορικαί
„πολιτικοῦ καὶ ἀφελοῦς λόγου tragen den Namen des Ari
„an der Spitze, dass aber dabei nicht an den berühmten A
„Aristides zu denken ist, dem sie fälschlich beigelegt we
„muss als ausgemachte Thatsache betrachtet werden. Den
„Schrift setzt in Terminologie und der ganzen Anlage die Bi
„des Hermogenes περὶ ἰδεῶν als bekannt und anerkannt vc
„ja sie polemisirt gegen den von Hermogenes aufgestellter
„griff der δεινότης [wobei Volkmann weiter nichts als die
Stelle anführt, die auch Spengel l. l. citirt]. Hermogenes
„aber höchstens als jüngerer Zeitgenosse des Ael. Aristides
„trachtet werden. Dieser stand unter Marc Aurel berei
„hohem Alter, als Hermogenes ein Jüngling war" u. s. w.
zweifelhaft! Dass Aristides die Schrift nicht nach Hermo
geschrieben haben kann, ist gewiss richtig und selbstvers
lich auch aus andern Gründen, womit will aber Herr Volk
beweisen, dass Aristides seine Terminologie von Hermogenes
lehnt habe und nicht umgekehrt, dieser von jenem, oder
mehr, dass nicht jene Terminologie Beiden gleichmässig bel
und geläufig gewesen ist? — Schon die von mir in der
erwähnten Untersuchung mehrfach citirte Stelle aus der
des Aristides περὶ τοῦ παραφθέγματος t. II. p. 393 [nacl
Seitenzahl der Ausg. von Jebb, die Dindorf am Rande anfi
*dieselbe, die sich in den τέχναι fast wörtlich ge
wiederfindet* — vgl. p. 477, 6—18 — würde ihrem In
nach vollständig hinreichen zu beweisen, dass das Letzter
der That stattgefunden hat. Was die angebliche Polemik be
die sich in Betreff der δεινότης bei Aristides in einer
von zwei Zeilen gegen den Hermogenes finden soll, so irrt
Spengel, und mit ihm Herr Volkmann, vollkommen. Es ist
mehr mit Leichtigkeit zu erweisen, dass das umgekehrte
hältniss stattfindet.

Volkmann schliesst seine kurze Bemerkung über Ari
mit dem Wunsche, dass in einer monographischen Untersuc
eine genauere Darlegung der Stillehre des Aristides und
Verhältnisses zu der des Hermogenes gegeben werden mö
ein Wunsch, den übrigens auch Normannus, der die erste

gabe der *τέχναι* gemacht hat, in einer seiner Noten ausspricht: „ut magnum haud dubie sedulae ac elegantis industriae fructum „percepturus sit, quisquis duos tam subtilis observationis magistros „per singulas orationis formas sollerti examine commiserit". Wenn Volkmann noch hinzufügt: „Wenn sich auch die Arbeit „des Aristides weder von Seiten der Selbstständigkeit noch des „inneren Werthes mit der Leistung des Hermogenes vergleichen „lässt, so konnte doch eben nur Jemand, der sie entweder nicht „gelesen hatte oder von Rhetorik nichts verstand, von ihr als „einer scriptio vilissima sprechen" — wie dieses in der Dindorf'schen Vorrede geschieht, so wird ihm Jeder, der die Schrift kennt, gewiss hierin Recht geben. Indessen urtheilt doch Normannus richtiger als Volkmann, wenn er von Hermogenes sagt: „qui in duobus *περὶ ἰδεῶν* libris, luculentis sane et egregiis, „quamquam dissimulat, Aristidi nostro multa debet".

Hinzufügen will ich noch, dass auch die zahlreichen mittelalterlichen Scholiasten zu Hermogenes, wie Joannes Siceliota, Marcellinus, Syrianus, Sopater, Maximus Planudes und Gregorius Korinthus den Aristides vielfach als Verfasser der *τέχναι* erwähnen, von dem sie wohl zahlreiche und vollständige Handschriften besessen haben müssen, da sie eine Menge Beispiele aus den jetzt verlorenen Reden desselben citiren.

Joannes Siceliota, den Walz, Prolegg. zu t. VII. für denselben hält wie Doxopater und ihn in das 12. und 13. sec. setzt, schreibt [cf. Walz: Rh. Graec. t. VII. p. 94]: *εὑρίσκεται γὰρ εἰκότως Λογγῖνος, ὡς οἱ φιλολόγοι δεικνύουσι ἄριστος ἐπιμερίσαι λόγων ἰδέας, δημιουργῆσαι δὲ τοιούτους ἥκιστα, καὶ Διονύσιος ὁ Ἁλικαρνασσεὺς καὶ Σμυρναῖος ὁ Ἀριστείδης περὶ ἰδεῶν τε καὶ τέχνης γράψαντες... δημιουργοὶ δὲ λόγων καὶ καλῶν.* Vgl. ferner Walz t. IV. p. 173. V. p. 556. VI. p. 462. IV. p. 728 u. p. 731.

Besonders interessant ist eine Stelle bei Maximus Planudes in seinem Commentar zu Hermogenes *περὶ μεθόδου δεινότητος*, cf. Walz t. V. p. 563: *Τί μέν ἐστι δεινότης ὑπέγραψεν Ἀριστείδης ἐν τῷ περὶ πολιτικῶν λόγων εἰπών, ὅτι δεινότης ἐστὶ τὸ πόρρωθεν ἑαυτῷ προδιοικεῖσθαι, καὶ τὸ προαναιρεῖν τὸ ἀντιπίπτον αὐτῷ, μέθοδος δὲ, φησὶ* (sc. Hermogenes), *ποιὸς σχηματισμὸς κατ' ἐξαίρετον περὶ τὴν ἔννοιαν· τὸ σχῆμα μὲν γὰρ λέξεως, ἡ δὲ μέθοδος ἐννοίας.*

Dieselbe Stelle findet sich *wörtlich wieder* bei Gregorius Korinthus [cf. W. VII. p. 1091], nur dass dieser zu *Ἀριστείδης ἐν τῷ περὶ πολιτικοῦ λόγου* noch hinzusetzt: *ἐξ οὗ καὶ πολλὰ ὁ Ἑρμογένης ἐν ταῖς ἰδέαις ἐσφετερίσατο.* Ebenso findet sich die *Fortsetzung* der Stelle des Maxim. Planudes *wieder wörtlich* bei Gregorius *p. 1092, 11—1093, 2* und zwar so, dass die kleinen Zusätze und Anmerkungen ausser Zweifel setzen, dass Gregorius den Planudes benutzt hat und nicht umgekehrt, was für die mangelnde Zeitbestimmung des Maximus Planudes einen Anhalt geben könnte.

Kapitel I.

Beschaffenheit der Schrift über die *τέχναι ῥητορικαί* und ihre vermuthliche Entstehung.

Jede ausgebildete Sprache und Literatur enthält neben allen Schätzen, mit denen sie die Späteren überschüttet, doch auch eine gewisse Einschränkung für sie. Die Sprache, „die für uns dichtet und denkt", macht die Originalität seltener und schwieriger und zwingt die Masse der Geister auf den Weg der Nachahmung. Dem Kundigen und Belesenen schweben bei jeder Aeusserung eine Menge fertiger Formen vor, und Eindrücke, die so stark sind als sein Gefühl selbst, führen ihn überall auf betretene Wege. Ueberall begleiten ihn zahlreiche Reminiscenzen an Musterbeispiele für jede Wendung des Gedankens und für jede Nüance der Empfindung; Würde und weihevoller Schwung der Rede, Kraft und rücksichtsloses Ungestüm, wuchtiger Zorn und witzige Schärfe, dann wieder poetische Färbung, wohllautende Fälle, selbst der Ausdruck der aus dem Innern hervordringenden Wahrhaftigkeit, der Brustton der Ueberzeugung, Alles das führt wie von selbst bestimmte Ausdrücke mit sich, bestimmte Wendungen und Redefiguren, ja sogar häufig genug ganz bestimmte Gedanken. In einer Zeit der Vielrednerei und Vielschreiberei wird immer die Verwechselung nur zu häufig sein, dass nicht die Mittel den Effect bestimmen, sondern umgekehrt der Effect die Mittel, und der Redner statt den Worten seinen Geist einzuhauchen, seine Begeisterung aus der Phrase schöpft.

Unsere Geringschätzung der spätgriechischen Rhetorik aus ihrer Theorie wird fast etwas gemildert, wenn wir beobachten, wie auch in unserer Zeit tausendfach instinctiv und gewohnheitsmässig das geübt wird, was jene Redner mit Bewusstsein und nach einem ins kleinste Detail ausgearbeiteten System thaten.

Freilich hat die Manier seitdem an Geltung verloren, wenigstens in den redenden Künsten. Ob sie nicht in andern Künsten das Terrain behauptet hat, ob z. B. unser musikalisches Virtuosenthum mit dem sophistischen der römischen Kaiserzeit nicht manche starke Familienähnlichkeit aufzuweisen hat, ist hier nicht der Ort zu besprechen. Jedenfalls haben auch auf diesem Felde die Alten einen Vorzug zu beanspruchen: Was sie gethan haben, haben sie ganz gethan. Wie der Redestrom, den sie entwickelten, so voll und glänzend, die Theilnahme des Publikums so lebhaft und allgemein war, dass sie bis auf die neueste Zeit einen grossen Theil der Kritik in dem Irrthum erhalten konnten, sie hätten eine wirkliche Neubelebung des Classicismus gewirkt, so ist der Scharfsinn, die Gründlichkeit und Ausführlichkeit ihres Systems auch in der Verkehrtheit noch bewundernswerth.

Aus dem formell genauesten Studium der altgriechischen Literatur schöpften sie die Erfahrung, mit welchen Mitteln die verschiedenen Arten und Formen des Ausdruckes zu erreichen seien, welche Erfordernisse des Gedankens, der Redefigur und des Ausdruckes zusammentreffen müssten um eine jede Nüance des Stils für sich rein darzustellen. Sie fanden Beispiele für die einfache Deutlichkeit und Reinheit der Rede, für Grösse und Fülle, Würde und Schlichtheit, Schärfe und Anmuth, kurz für jede denkbare Stilgattung. Sie beobachteten die specifischen Kennzeicheu einer jeden und wie sie in ihren Mischungen sich verhielten. Demosthenes galt ihnen als das unerreichte Muster, weil in seinen Reden sich sämmtliche Stilgattungen vertreten finden, in der richtigen Mischung, jede an der richtigen Stelle angewandt und, wie die Umstände es erforderten, entweder rein angewandt oder durch die gebotenen Zuthaten gemildert. So erreichte er die höchste Gewalt der Rede. Die so allseitig ausgebildete Rede, die in jeder Hinsicht das Grösseste leistete, nannten sie den *λόγος πολιτικός*, im Gegensatze zu dem *λόγος ἀγωνιστικός* und *συμβουλευτικός*, die in engeren Grenzen nur einen beschränkten Theil jener Stilgattungen zur Entfaltung bringen.

Dieser Theorie entsprechend verfuhren nun die Sophisten, wenigstens die berühmten unter ihnen, bei der Composition ihrer eigenen Reden. Sie erwogen zuvor den Eindruck, den sie an jeder Stelle ihrer Rede hervorzubringen für geboten erachteten, und wählten demgemäss nach der Vorschrift die Mittel. In der

That, ein mühseliges Verfahren, wie sich dessen Aristides z. B. nicht nur selbst rühmt, sondern auch von Mit- und Nachwelt deshalb gerühmt wird.

Man lese die Stelle aus der Rede *περὶ τοῦ παραφθέγματος* [t. II. p. 393], wo Aristides dem Gegner, der ihn wegen seines Selbstlobes angegriffen hat, entgegenhält, was das heisse ein Redner zu sein: „Es giebt Schönheiten, wie in der Poesie, so „in der Rede, und gewisse Stilgattungen, mehr oder weniger „unter einander verwandt, die freilich alle zusammen zu umfassen, nichts Kleines ist, aber wenn Einer auch nur einen „Theil davon für sich beherrschte, gewann er davon schon Ruhm. „Homer allerdings macht unter den Dichtern eine Ausnahme. „Wenn nun Jemand es sich zur Aufgabe stellt alle diese Schönheiten insgesammt und in allen Mischungen, die die Rede gestattet, anzuwenden, also erstlich jedem Moment die characteristische Färbung zu geben, dann die richtigen Verbindungen „einzugehen, wo es der Genauigkeit bedarf, da Lieblichkeit hinzuzufügen, wo der Sorgfalt, da Leichtigkeit, der Fülle Deutlichkeit, Anmuth, wo Würde erforderlich war, wo Erfindung, da „geschickte Anordnung anzuwenden, mit der Kühnheit Sicherheit „zu verbinden, mit diesem Allem Gewandtheit und leichten Fluss, — „[und ich möchte wohl auf diese Dinge mich besser verstehen „als Du und Deinesgleichen] — dann steht ja ein jeder Zuhörer „stumm und starr da und weiss nicht wie ihm geschieht, sondern „wie im Wirbel umgetrieben gerathen sie ausser sich und so „viel Verstand und Bildung ein Jeder hat, ist er entzückt über „dieses oder jenes, der über die Schärfe des Ausdruckes, der „über die Feinheit der Gedanken, über ihre Schönheit ein Dritter. „Der Redner aber arbeitet sich zu Schanden für sie“ [2]).

---

[2]) cf. t. II. p. 393: ... *ἔστι κάλλη περὶ λόγους, ὡσαύτως δὲ περὶ ποίησιν, καί τινες ἰδέαι καὶ πόρρω καὶ ἐγγὺς ἀλλήλων, ἃς ἅμα μὲν πάσας λαβεῖν οὐ ῥᾴδιον, μέρος δὲ ἕκαστος ἀποτεμόμενος κατὰ τοῦτο ηὐδοκίμησεν. Ὅμηρον δὲ, εἰ βούλει, ποιητῶν ἐξαίρει λόγου. ὅταν οὖν τις ἀγώνισμα ποιήσηται διὰ πάντων τῶν καλῶν τούτων διεξελθεῖν καὶ πάσας μίξεις μῖξαι περὶ τοὺς λόγους, καὶ πρῶτον μὲν τὰ ἤθη πρέποντα τοῖς καιροῖς ἀποδοῦναι, ἔπειτα τὰς συζυγίας, οὗ μὲν ἀκριβείας δεῖ, ἐνταῦθα ὥραν προστιθεὶς, οὗ δ᾽ ἐργασίας, ἐνταῦθα τάχος, τῷ δὲ περιττῷ σαφήνειαν, χάριν δὲ οὗ σεμνότης, οὗ δὲ εὕρεσις, ἐνταῦθα διαχειρίζειν, οὗ δὲ τολμήματα, ἐνταῦθα ἀσφάλειαν, ἐφ᾽ ἅπασι δὲ ῥᾳστώνην καὶ δρόμον, — καί*

Es ist von denjenigen, die die Aristideische Schrift für unächt erklären, nicht beachtet worden, dass diese Stelle sich fast wörtlich im ersten Buch der *τέχναι* wiederfindet[3]). Ich würde auch darauf an sich nicht so grossen Werth legen. Es könnte ja behauptet werden, der unbekannte Verfasser habe die Stelle aus Aristides ausgeschrieben, obgleich dies weder an sich wahrscheinlich ist, noch die vorgenommenen Aenderungen und kleinen Auslassungen in diesem Falle erklärlich wären. Die Hauptsache ist, dass die Stelle für sich beweist: das in den *τέχναι* enthaltene System wie die darin angewandte Terminologie waren dem Aristides nicht nur bekannt, sondern er that sich auf deren Besitz sogar etwas zu Gute.

Eine zweite wichtige Stelle findet sich nun in der Rede *πρὸς τοὺς αἰτιωμένους* [No. 51], eine Rede, in der Aristides diejenigen widerlegen will, die ihn beschuldigten, er wende seine Redekunst nicht genug zur Belehrung seiner Freunde und Anhänger an. Auf Seite 421 und 422 hebt er hervor, wie er keine Gelegenheit vorbeigelassen um sich öffentlich zu produciren, bei jeder Versammlung hat er Festreden gehalten und grossen Ruhm dadurch erworben, so dass er es nicht nöthig habe um seines Renommées willen einen Wettstreit durch öffentliche Reden einzugehen. Der Ausdruck für dieses Letztere ist *ἀγωνίζεσθαι*. Dann fährt er fort: „Und denen, die sich darum bemühten bei „mir zu Hause zusammenzukommen, habe ich nicht allein bereit- „willig solche Musterreden gehalten, sondern ich habe ihnen „auch freundlich den Weg gezeigt, wie sie nach meiner Meinung „selbst im Reden Fortschritte machen könnten“[4a]). Ein ausdrückliches Anerkenntniss also, dass er die Theorie der Rhetorik

---

μοι παρείη περὶ τούτων ἄμεινον σοῦ καὶ τῶν σοὶ προσομοίων ἐπίστασθαι — σκοτοδινιᾷ δὴ πᾶς ἐνταῦθα ἀκροατὴς καὶ οὐκ ἔχει τίς γένηται, ἀλλ᾽ ὥσπερ ἐν παρατάξει κυκλούμενοι θορυβοῦνται, καὶ ὡς ἕκαστος ἔχει φύσεως ἢ δυνάμεως οὕτως ἐπαινεῖ, ὁ μὲν τῆς λέξεως τὴν ἀκρίβειαν, ὁ δὲ τοῦ νοῦ τὴν λεπτότητα, ὁ δὲ ὡς ὡραία. ὁ δὲ ῥήτωρ ὑπὲρ αὐτῶν ῥήγνυται. κ. τ. λ.

[3]) cf. t. II. p. 476, wo übrigens statt *διαχειρίζειν*, wie Reiske an der andern Stelle zu verbessern vorschlägt, *διαχείρωσις* steht, wofür *διαχείρισις* zu schreiben ist. — Statt *ἐργασία*, die dort dem *τάχος* zugesellt ist, steht hier *βραχύτης* u. s. w. .

[4a]) cf. p. 422: *καὶ μὴν τοῖς ἰδίᾳ συνιέναι σπουδάσασιν* [für *συνιέναι* schreiben Canter und Reiske *συνεῖναι*, weil es das gebräuchliche Wort

nicht nur selbst in der oben berührten Weise seinen eigenen Arbeiten zu Grunde legte, sondern dass er sie auch mehr oder minder systematisch mitzutheilen pflegte.

Um nun von vorneherein meinen Standpunkt gegenüber der in Rede stehenden Schrift ins Klare zu setzen, will ich gleich hier, als Hypothese, die sich zwar nicht strikte beweisen lässt, aber doch durch Manches in der Schrift Enthaltene gestützt wird, mittheilen, wie ich mir die Schrift entstanden denke.

Die *τέχναι ῥητορικαί* können unmöglich angesehen werden als eine sorgfältig und vollständig durchgearbeitete Schrift, in der Aristides die Summe seiner Erfahrung und Einsicht in rhetorischen Dingen niedergelegt hätte. Dazu enthält sie viel zu grosse Fehler und dazu ist sie viel zu wenig geordnet. Zahlreiche logische Versehen und Unzuträglichkeiten in der Anordnung durchziehen sie von Anfang bis zu Ende. Ausserdem ist sie völlig ungleichmässig ausgearbeitet, im Anfange sorgfältiger und ziemlich erschöpfend, — es finden sich dort sogar einzelne Bemerkungen hinzugefügt, die ein noch näheres Eingehen auf Einzelnheiten anbahnen — dann ganz kurz und flüchtig. Einzelnes wird behandelt, was in der vorangeschickten Disposition garnicht vorgesehen ist, wie die Ausführungen über *σύνθεσις* und *παράφρασις*, die wieder für sich den Character des Fragmentarischen tragen. Unter dem Abschnitte *περὶ κολάσεως λόγου* p. 476, 15 — 477, 5 folgt dann unter *B'* von 477, 6 ab bis 483, nachdem als Einleitung die oben citirte Stelle aus *περὶ τοῦ παραφθέγμ.* wiederholt ist, eine allgemeine Auslassung über die Behandlung der Rede und eine allgemeine Eintheilung der Rede in ihre Hauptgattungen, die besser an die Spitze des Ganzen gehörten und doch wieder in einzelne, zerstreute Bemerkungen auslaufen. Und dann: hätte Aristides die Schrift fertig ausgearbeitet, so hätte er, dessen Hauptsorgfalt und Redseligkeit sich in den Proömien zu zeigen pflegt, gewiss nicht unterlassen sich in einer volltönenden Einleitung zu ergehen, während die *τέχναι* unmittelbar in medias res gehen und mit der Hauptdisposition beginnen: „*Τάδε σοι περὶ τῶν εἰδῶν καὶ ἀρετῶν ἐξ ὧν συνίσταται ὁ πολιτικὸς λόγος*". In ähnlicher Weise beginnt

---

sei, um die Versammlungen der Schüler bei ihrem Lehrer zu bezeichnen] *οὐκ ἀγωνιζόμενον μόνον παρέσχον ἐμαυτὸν, ἀλλὰ καὶ παραδεικνύντα ἐπιεικῶς ἐξ ὧν ᾤμην τι βελτίους ἔσεσθαι.*

das zweite Buch mit einer Anrede; cf. p. 488: *Ἐπειδή σοι ἰδέας ὑπεδείξαμεν τοῦ πολιτικοῦ λόγου καὶ τὰς ἀρετὰς αὐτοῦ δεῖ σε ἀκοῦσαι καὶ περὶ τῆς ἰδέας τοῦ ἀφελοῦς λόγου. κ. τ. λ.*

Ich denke mir, dass Aristides bei den Unterweisungen in der Rhetorik, von denen er in jener Stelle selbst spricht, das Bedürfniss empfunden haben wird, sich auf ein einigermassen geordnetes System zu stützen, und dass die *τέχναι* ein zu einem derartigen Zweck gearbeiteter Entwurf sind. Vielleicht auch sind sie für einen bevorzugten Schüler bestimmt gewesen und also an diesen gerichtet. Jedenfalls sind sie bei dieser oder jener Annahme als eine verhältnissmässig sorgfältige und ausführliche Arbeit anzusehen, und so erklärt sich auch, wie Manches lose angefügt und nur wie vorläufig eingeschaltet ist. In dieser Ansicht bestärkt mich auch eine Stelle, die ich mir nicht anders als in einem derselben entsprechenden Sinne erklären kann. Gleich im Anfange unter *σεμνότης* findet sich p. 439 unter *ε′* ein Abschnitt, der den Text mit einer beiläufigen Bemerkung über eine gewisse Gefahr bei der Anwendung einer Art der *σεμνότης* unterbricht. Die Stelle ist übrigens von keinem der Herausgeber richtig aufgefasst *oder überhaupt nur verstanden worden.* Ich komme unten darauf zurück. Der Abschnitt schliesst mit den Worten: *ταῦτα μὲν οὖν ἐν τοῖς διακούουσι,* die *im Zusammenhange* mit dem Vorangehenden absolut unverständlich sind, ebenso wie die Verbesserungsversuche Normann's: *διακινδυνευομένοις* oder *ἐπικινδύνοις οὖσι* keinen vernünftigen Sinn geben. Dagegen scheinen sie mir sehr wohl aufgefasst werden zu können als eine Bemerkung, die der Verfasser zu seinem eigenen Gebrauche hinzugefügt hatte. *διακούοντες* ist der eigentliche Ausdruck für „*die Zuhörer*" bei einem Lehrvortrage. Wenn man nun bedenkt, dass es sich hier um eine *Abschweifung* von dem eigentlich dargestellten System handelt, so kann man sich die Worte als einen Vermerk erklären, dass dieses *mündlich,* unter den Zuhörern, ausgeführt werden sollte, also etwa „*dies für die Zuhörer*", oder auch „*hierüber mündlich das Nähere*". Der nächste Abschnitt kehrt dann mit: *Νῦν δὲ ἐπανέλθωμεν κ. τ. λ.* wieder zum Hauptthema zurück. Die Stelle würde also, wenn man dieser Annahme folgt, eine Bestätigung enthalten, dass die ganze Schrift eben nur ein Entwurf ist, in dieser Form nicht ohne Weiteres zur Veröffentlichung

bestimmt, — etwa was wir „ein Collegienheft“ nennen. Dass sie dennoch so unter die Schriften des Aristides aufgenommen ist, erklärt sich sehr leicht, wenn man sie etwa nach seinem Tode in den Händen eines seiner Schüler sich denkt, der es nicht verstand oder sich nicht getraute, die augenfälligen Mängel der Schrift zu entfernen.

Ich bin grade hierauf näher eingegangen, weil es mir scheint, als ob die fragmentarische Form der *τέχναι* den Hauptanlass gegeben hat, an ihrer Aechtheit zu zweifeln. —

Mir erscheinen, grade so wie sie sind, die *τέχναι ῥητορ.* dem Character des Aristides, wie man ihn aus seinen übrigen Schriften kennen lernt, vollkommen entsprechend.

Aristides kannte die äussern Formen der Demosthenischen Rede zu genau, er hatte zu oft versucht, sie nachzuahmen, als dass bei dem Unternehmen die Gesetze derselben darzustellen, er nicht eine beträchtliche Anzahl richtiger und scharfsinniger Beobachtungen aufweisen sollte. War es ja doch seine Lebensaufgabe gewesen hierin die minutiöseste Sorgfalt anzuwenden: in der Feststellung, welcher kleinsten Mittel die Atticisten sich bedienten um ihre grossen stilistischen Wirkungen zu erzielen. Aristides galt in diesen Dingen für einen Meister. Wie sollte man ihm denn nicht zutrauen, dass sich diese stilistischen Studien nach bestimmten Kategorien bei ihm ordneten, die entweder schon bekannt waren, oder von ihm gefunden wurden, oder endlich von ihm erweitert, verfeinert, vervollständigt wurden.

Jene *εἴδη* oder *ἰδέαι* des *λόγος* [was gleichbedeutend ist], die seiner Schrift zu Grunde liegen, und die man durchaus erst dem Hermogenes vindiciren will, während doch auch die Reden des Aristides davon handeln, konnten dem ausübenden Redekünstler unmöglich unbekannt sein, denn nicht die *φύσις* sondern die *τέχνη* war die Seele jener Glanzperiode der Rhetorik. Am meisten bei Aristides, der wegen seiner „*Akribie*“ berühmt war, wenn er auch selbst gar zu gerne mitunter uns von dem Gegentheil und von der Genialität seines Ingeniums überzeugen möchte. So ist es nicht allein natürlich, sondern *nothwendig*, dass ihm jene Kategorien und ihre Consequenzen bekannt und fortwährend gegenwärtig waren, und ich fürchte, dass ich über diesen Gegenstand schon zu viel Worte gemacht habe. —

Auf der andern Seite aber überwog die Virtuosennatur bei Aristides zu sehr, sein Blick war durch die Liebe zu den eigenen

Productionen, die ihm das Muster erreicht und übertroffen zu haben schienen, zu sehr getrübt, als dass er zu einer rein kritischen Arbeit die ausreichende Ruhe und Klarheit besessen hätte. Wenn noch so viele verhältnissmässig richtige Beobachtungen und auch manche gute Unterscheidung in seiner Arbeit waren, so fehlte ihm doch immer die consequente, streng logische und systematische Beherrschung des kritischen Materials, welche der Theoretiker besitzen muss. Man merkt den τέχναι überall an, dass sie die Bemerkungen eines Praktikers enthalten, in der Praxis gesammelt und zur unmittelbaren Verwendung in jeder Einzelnheit bestimmt. Deswegen fehlt ihnen auch, und das ist zuletzt die Hauptsache, der innere, causale Zusammenhang. Waren schon diese ganzen Studien in einer gefährlich ausschliesslichen Weise auf das Aeusserliche, rein Formelle gerichtet, so verloren sie bei dieser Behandlung auch noch die Fähigkeit durch eine *erschöpfende Sammlung* und *Zusammenordnung alles Aeusseren* die Verkehrtheit der Methode einigermassen zu überwinden und doch noch zu einer Gesammtvorstellung über die ganze Natur des Gegenstandes zu verhelfen. *Das hat Hermogenes erreicht* und man kann ihm ein inneres, zusammenhängendes Verständniss des Demosthenes sowohl als der übrigen Hauptvertreter der griechischen Literatur keineswegs absprechen. Dass ihm bei einem so beschaffenen Werke solche Vorarbeiten wie die des Aristides sehr zu Statten kamen, liegt auf der Hand. Wie will man aber glauben, dass das aphoristische Stückwerk der τέχναι verfasst sei, nachdem schon das vollständige System des Hermogenes bekannt war? —

Kapitel II.

Die „Ideenlehre" des Hermogenes und ihre Stellung zu dem rhetorischen System des Aristides.

In der Einleitung zu seinen „*Ideen*" legt Hermogenes umständlich und unter genauer Motivirung seinen Standpunkt dar mit so richtigen Gründen und solcher Deutlichkeit, dass ein Späterer meines Bedünkens unmöglich wieder in die alten Fehler verfallen konnte, wenn er ihn benutzte. Er unterwirft dabei zugleich seine Vorgänger einer eingehenden Kritik und wenn er den Aristides darunter auch nicht nennt, wie er überhaupt keinen Einzigen namhaft macht, so ist doch unter diesen über ganze Classen von Autoren gefällten Urtheilen *eins in Betreff des Aristides vollständig und ohne Weiteres zu acceptiren.*

Die Kenntniss der Stilgattungen und ihrer Gesetze [*ἰδέαι*], sagt er, ist für die Nachahmer der Alten wie der Neueren unerlässlich. Blosse Empirie und unkritische, wenn auch noch so eifrige Uebung können unmöglich ausreichen [*ἡ γάρ τοι μίμησις καὶ ὁ ζῆλος ὁ πρὸς ἐκείνους μετὰ μὲν ἐμπειρίας ψιλῆς καί τινος ἀλόγου τριβῆς γινόμενος οὐκ ἂν οἶμαι δύναιτο τυγχάνειν τοῦ ὀρθοῦ, κἂν πάνυ τις ἔχῃ φύσεως εὖ.* cf. Spengel II. p. 266, 15.].

Durch die Kenntniss der Regeln kann auch ein minder Begabter viel erreichen, der Talentvolle das Grösseste. Sie ist dem *Redner*, wie dem *Kritiker* und *Kenner* nothwendig. — Nicht von dem Stil des Platon oder Demosthenes oder überhaupt eines Einzelnen will er handeln, sondern von dem Stil, seinen Gattungen und deren Beschaffenheit überhaupt[4b]). Eine solche genaue Be-

---

[4b]) Ich bemerke hier, dass *λόγων εἴδη* und *ἰδέαι* vollkommen gleichbedeutend gebraucht werden, wie auch wir „*Gattung*" und „*Art*", je nachdem wir unsern Standpunkt wählen, von derselben Sache brauchen. Es ist daher garnicht erforderlich im Beginn der *τέχν. ῥητ.* die Aenderung *ἰδεῶν* statt *εἰδῶν* zu machen.

trachtung der einzelnen Stilarten, ihrer Theile, wie sie entstehen und was sie bedeuten, welche Verbindungen sie eingehen und was wieder daraus hervorgeht, ist schon nothwendig um die berühmten Autoren zu würdigen und, was der Ausgangspunkt dafür ist, den zu verstehen, der in sich die Universalität des ganzen Stils repräsentirt. Das ist natürlich Demosthenes.

„Dass nun Demosthenes, der durch die Ausbildung der politischen Rede[5]) alles Uebrige umfasst, *Alles erreicht*, *indem er* „*immer gemischte Stilarten anwendet*, dass er also in der berathenden Rede nicht ganz den gerichtlichen Stil und den Stil „der Festrede bei Seite lässt und ebensowenig bei einer der „andern Redegattungen *die* übrigen vernachlässigt, *das dürfte* „*nicht schwer zu finden sein für die*, *welche ihn eben nicht nur* „*oberflächlich durchgehen:* aber welche Grundformen der Rede „er angewendet hat um so etwas zu Stande zu bringen und „weiter, welche Formen den Stil der Festrede selbst und die „andern Stilarten hervorbringen und wie sie zu einander in Verbindung treten, das zu finden scheint mir sehr schwierig. *Und* „*nicht weniger schwierig ist es das Gefundene auszusprechen* „*und sichere Grundsätze darüber festzustellen. Und soviel ich* „*weiss*, *ist bis jetzt auch kein Einziger*, *der vor mir in klarer* „*und scharfer Weise über diese Dinge gehandelt hat. Die sich* „*daran gemacht, haben ohne Ordnung und System und mit wenig* „*Vertrauen auf ihre eigenen Ansichten geschrieben, so dass sich* „*Alles bei ihnen verwirrt. Und neben diesen nun diejenigen*, „*welche da glauben über den Mann selbst* [sc. Demosthenes] „*etwas zu Wege gebracht zu haben*, indem sie das *Einzelne*

---

5) Ich übersetze hier λόγος πολιτικός durch „*politische Rede*“ trotz der höchst missfälligen Kritik, die Volkmann a. a. O. p. 332 über einen Interpreten des Demosthenes ergehen lässt, der περὶ τοῦ πολιτ. λ. übersetzt hat: „*über den Character der Staatsrede*“. Warum sollte man nicht den Terminus der Alten nachbilden, *namentlich da seine Bedeutung mit dem eigentlichen Sinn des Wortes in enger Verbinduny steht* und Volkmann selbst eine andere Uebersetzung nicht giebt, wie denn auch eine solche schwer zu finden sein dürfte. Der λογ. πολιτ. geht *über die einseitige Begrenztheit* der drei Unterarten des πανηγυρικός, συμβουλευτικός und δικανικός und *umfasst, benutzt, vermischt* sie nach Bedürfniss, ebenso wie er über alle Stilarten nach Gefallen verfügt. Dasselbe thut die *politische Rede*, das Wort im weitesten Sinne genommen. Kein Gebiet ist ihr verschlossen, *sie trifft ihre Wahl frei unter allen Gattungen von Begriffen und allen Formen des Ausdruckes.*

„bei ihm betrachten und auch das, *so gut sie es eben konnten*, „die aber an das Ganze wenig oder garnicht denken, ich meine „über die ‚*Würde*‘, die ‚*Einfachheit*‘ oder die übrigen Stilarten „*an sich* nichts Allgemeingültiges aufstellen, sie können uns vielleicht *über Demosthenes* einigen Aufschluss geben und *meinetwegen auch über die Einzelnheiten bei ihm*, *deren Theorie sie* „*aufgestellt zu haben behaupten*, aber über die Rede in ihrer „Gesammtheit und über die Gesammtheit ihrer Theile, sei es „nun über die rhythmische oder die poetische oder die prosaische „Gattung, lassen sie uns, so viel an ihnen ist, völlig im Dunkeln“[6]). Noch einmal wird dann betont, wie schwer es sei *ταῦτα εὑρεῖν καὶ εὑρόντα διδάξαι σαφῶς μετ' εὐκρινείας*. Die Methode wird sein die Elemente der Demosthenischen Rede einzeln jedes aus sich heraus in seiner Entstehung und Beschaffenheit zu erklären und ihre Verbindung in allen möglichen Combinationen zu verfolgen und die Wirkungen derselben zu erklären.

Ich habe gesagt, dass in dieser allgemeinen Kritik seiner Vorgänger Hermogenes zwar verdeckt aber doch deutlich genug erkennbar ein Aristides direct betreffendes Urtheil abgegeben

---

[6]) cf. Spengel: Rhet. Gr. t. II. p. 267, 13 ff. *ὁ τοίνυν Δημοσθένης, ὅτιπερ κεφάλαιον ἦν, τὸν πολιτικὸν ἠκριβωκὼς, τὸ μὲν ὡς διὰ πάντων ἤρκει πανταχοῦ ταῖς μίξεσι, μήθ' ὅτε συμβουλεύει πάντη χωρίζων τοῦ δικανικοῦ τε καὶ πανηγυρικοῦ τὸν λόγον αὐτοῦ, μήθ' ὅτε τι τῶν ἄλλων ποιεῖ, τὰ λοιπὰ ἀφιείς, τάχα ἂν οὐ τῶν σφόδρα γένοιτο χαλεπῶν εὑρεῖν τοῖς οὐχ ἁπλῶς αὐτὸν μετιοῦσιν· οἷς μέντοι καθαπερεὶ στοιχείοις τισὶ χρησάμενος εἴδεσι λόγον τοιοῦτον εἴργασται τὸν ἑαυτοῦ, ἃ δὴ καὶ τὸν πανηγυρικὸν αὐτὸν καὶ τἄλλα τῶν λόγων εἴδη ποιεῖ συνιστάμενα πρὸς ἄλληλα, τοῦτο δὴ παγχάλεπον εὑρεῖν ἔμοιγε δοκεῖ· χαλεπὸν δὲ οὐδὲν ἧττον καὶ τὸ εὑρόντα εἰπεῖν καὶ δεῖξαί τι σαφὲς περὶ αὐτῶν· οὐδὲ γάρ ἐστιν ὅστις πρὸ ἡμῶν, ὅσα ἐμὲ γινώσκειν, εἰς τήνδε τὴν ἡμέραν ἀκριβές τι περὶ τούτων πραγματευσάμενος φαίνεται, ὅσοι δὲ ἥψαντο, τεταραγμένως καὶ λίαν ἀπιστοῦντες σφίσιν αὐτοῖς περὶ ὧν εἶπον εἰρήκασιν, ὥστε αὐτοῖς συγκεχύσθαι τὰ πάντα· πρὸς γὰρ αὖ τοῖς ἄλλοις καὶ οἱ δόξαντές τι λέγειν περὶ τἀνδρὸς τὸ κατὰ μέρος θεωρήσαντες καὶ τοῦθ' ὅπως ἐδύναντο, τῶν δ' ἐν τῷ καθόλου βραχέα ἢ οὐδὲν φροντίσαντες, λέγω περὶ αὐτῆς σεμνότητος, περὶ αὐτῆς ἀφελείας, τῶν ἄλλων ἰδεῶν, τάχα ἂν περὶ Δημοσθένους τι διδάσκοιεν ἡμᾶς, καὶ τούτου νὴ Δία τῶν μερῶν, ὧν τὰς θεωρίας συγγράψαι φασί, περὶ μέντοι παντὸς λόγου καὶ πάσης ἰδέας, εἴτε ἐν μέτροις, εἴτε ἐν ποιήσει, εἴτε ἐν τῷ καταλογάδην εἴδει, παντάπασιν ἡμᾶς ἀδιδάκτους εἴασαν τὸ ὅσον ἐπ' αὐτοῖς.*

hat. Alle die früheren Arbeiten, sagt er, sind von Demosthenes ausgegangen. Das thut er in seiner eigenen Schrift gleichfalls und setzt hinzu: dass Demosthenes in seinem λογ. πολιτ. alle Stilarten umfasst hat, das — τὸ μὲν — war leicht zu sehen, wie es denn auch Aristides gesehen und ausgesprochen hat —, schwer aber war es — τοῦτο δὴ [7]) — das Einzelne *scharf* und *genau* zu sagen. Mancher hat wohl über das *Einzelne*, so gut er es konnte — d. h. eben *nicht scharf* und *nicht genau* — theoretisirt, auch wohl über σεμνότης und ἀφέλεια etc. — und das ist grade *Anfang* und *Ende* der Aristideischen Schrift —, aber zu einem erschöpfenden und klar angeordneten System hat es keiner gebracht. Nun, das passt ja doch wörtlich auf Aristides, auf seine Schrift περὶ πολιτικοῦ λόγου, die ganz und gar auf Demosthenes basirt ist und mit der Besprechung der σεμνότης beginnt, und περὶ ἀφελείας, was zum Ueberfluss, um desto deutlicher errathen zu lassen, wem der Tadel gilt, noch nebenbei hinzugefügt ist.

Wenn man in dieser Weise mit fortwährendem, sorgfältigem Hinblick auf Aristides die Schrift des Hermogenes genau untersucht, so findet man *durchweg zahlreiche Stellen*, in denen die bedeutenden Vorzüge und Ueberlegenheiten derselben jenem gegenüber mit einer Motivirung begleitet werden, die unzweifelhaft eine indirecte Kritik des Vorgängers einschliesst.

Es werden nun sogleich von Hermogenes, wie im Anfange der τέχναι bei Aristides, als Hauptdisposition des Ganzen die einzelnen Theile aufgezählt, aus denen der Demosthenische oder „politische“ Logos besteht. Aber welch ein Unterschied zwischen beiden! Die zwölf bei Aristides aufgeführten Grundformen sind in der That nichts Anderes als äusserliche Eigenschaften, die ungleichartig, ohne causalen und inneren Zusammenhang — neben einander gestellt sind. Sehr characteristisch freilich ist die Auswahl und Anordnung für den virtuosen Panegyriker. Voran stellt er σεμνότης — „*Würde*“ —, dann folgt βαρύτης — Gewicht, — περιβολή — Fülle —, ἀξιοπιστία — Glaubwürdigkeit —, darauf σφοδρότης — *Heftigkeit* — und ἔμφασις — *Nachdruck* — und δεινότης — *Gewalt*, die drei letzteren höchst

---

[7]) Das τοῦτο δὴ in v. 23 entspricht dem τὸ μὲν in v. 15. Ich habe also *die beiden Theile der Periode* nicht wie Sp. durch einen Punkt getrennt, sondern *durch ein Kolon verbunden*, in v. 20 nach μετιοῦσιν.

äusserlich in der Ausführung behandelt und sehr mangelhaft von einander geschieden, ferner *ἐπιμέλεια* — *Sorgfalt* —, *γλυκύτης* — *Anmuth* —, *zuletzt σαφήνεια καὶ καθαρότης* — *Deutlichkeit und Reinheit* —, *κόλασις* — Sauberkeit — und *βραχύτης καὶ συντομία* — Kürze und *Gedrängtheit.* Die letzten sechs Ideen nehmen in der Ausarbeitung *zusammen* ungefähr den zehnten Theil der Ausdehnung ein, in der die ersten behandelt sind. Schon aus dieser blossen Aufzählung ersieht man sofort die Kritiklosigkeit des Ganzen. Halb synonyme Eigenschaften der Rede [wie z. B. *βαρύτης*, *ἔμφασις*, *σφοδρότης* etc.], Hauptart und Unterart [wie z. B. *σαφήνεια* κ. *καθαρότης* und *κόλασις*] sind als gleichberechtigte Grundformen nebeneinander aufgeführt, äussere und unwesentliche neben wesentlichen und inneren, die Haupterfordernisse, wie z. B. *σαφήνεια*, am Ende flüchtig nach ein Paar ganz äusserlichen Kennzeichen erwähnt, während, was zu einer glänzenden Herausstaffirung dient, wie *σεμνότης*, *περιβολή* und *seine* Begriffe von *ἀξιοπιστία* und *βαρύτης*, zuerst und mit grosser Ausführlichkeit dargestellt ist.

Dagegen nun Hermogenes. Um Alles in Eins zusammenzufassen, dies, sagt er, sind die Theile der Demosthenischen Rede: *σαφήνεια* — *Deutlichkeit* —, *μέγεθος* — *Grösse* —, *κάλλος* — *Schönheit* —, *γοργότης* — *Lebendigkeit* —, *ἦθος* — etwa: *Individualität* [8]) —, *ἀλήθεια* —, *Wahrheit* —, *δεινότης* — *Gewalt.*

---

[8]) oder auch „*Subjectivität*“ oder „*Persönlichkeit*“. Ein schwer in seiner Gesammtheit aufzufassender Begriff, für den ich eine einigermassen entsprechende *deutsche* Uebersetzung nicht zu finden vermag. Es gehören zum *ethischen Logos: Einfachheit* und *Billigkeit*, *Wahrheit* und *von innen heraus unmittelbar sich kundgebende Ueberzeugung* — *ἐνδιάθετον* — und das *Gewicht* der Rede, insofern es mit einem der vorgenannten Begriffe in Verbindung auftritt. Ebenso gehören dazu aber auch *Witz, Scherz*, ein *gewisses anmuthiges Sichgehenlassen* und *Gefälligkeit* der Rede. — Es ist etwas Gemeinsames und Verbindendes in allen diesen scheinbar so heterogenen Begriffen, nämlich: *gegenüber der Objectivität der sachlichen Darstellung bedeuten sie insgesammt ein Hervortreten der inneren, rein persönlichen Eigenart des Redenden, seine sittliche Natur, die seinen Worten neben ihrem sachlichen Inhalt noch eine besondere Färbung verleiht.* — Der ganze Abschnitt ist voll der feinsten Beobachtungen und der Ausdruck *ἦθος* ist eine schöne Bezeichnung für einen bedeutenden Begriff, die Art, wie er behandelt ist, für sich allein schon hinreichend um eine richtige Würdigung des Hermogenes zu veranlassen.

Ich wiederhole, setzt er hinzu, dass diese alle fest mit einander zusammenhängen, wie ein einziges Ganzes und sich aus einander entwickeln. — *λέγω δὲ ὡς ἓν τὰ πάντα οἱονεὶ συμπεπλεγμένα καὶ δι' ἀλλήλων ἥκοντα.* cf. p. 268.

Einige dieser „Ideen" bestehen allein für sich, einige haben aber auch andre zur Voraussetzung und fallen theilweise mit andern zusammen, wie er denn auch bei der Ausarbeitung im zweiten Buche die *ἀλήθεια*, die hier selbstständig genannt wird, ganz als eine Aeusserung des *ἦθος* behandelt und diesem untergeordnet hat, und wie er die *δεινότης* auch *nicht als besondere Idee,* sondern als *das Resultat der Beherrschung und richtigen Verwendung aller Ideen definirt.*

Der Fortschritt gegen Aristides ist gross und augenfällig. Niemand wird verkennen, dass hier in der That die Grundformen der „politischen Rede" erschöpfend und logisch geordnet dargestellt sind. Dass aber dieses gute System nicht unabhängig neben dem unvollkommenen Versuch des Aristides entstanden ist, erweist die genauere Vergleichung der Ausführung beider. Alles, was bei Aristides *irgend Brauchbares* sich vorfindet, ist hier *sorgfältig benutzt, zum Theil mit Beibehaltung derselben Worte und derselben Beispiele.* Was der Correctur bedurfte, ist corrigirt, das Unlogische, Oberflächliche ganz über den Haufen geworfen, Alles aber neu geordnet, bedeutend erweitert und bis in die kleinsten Details ausgearbeitet.

Zudem sind aus dieser Definition des vollkommensten Stils die Mittel zur Erklärung jeder andern Stilart genommen und dieselben in der That auch durch Angabe der verschiedenen Mischungsverhältnisse, durch die sie entstehen, erläutert, was Volkmann mit Unrecht verneint. [Vgl. a. a. O. S. 331.]

Wenn Volkmann an derselben Stelle noch eine fernere Ausstellung an Hermogenes macht, indem er sagt: „Ferner leuchtet „sofort ein, dass die *δεινότης* gleichsam das Substrat des *λόγος* „*πολιτικός*, . als aus der richtigen Vermischung sämmtlicher „Ideen hervorgegangen, nicht selbst wieder Idee sein kann", so beweist er etwas, was Hermogenes viel besser und klarer selbst gesagt hat und widerlegt etwas, was Hermogenes selbst nirgends behauptet. Hermogenes sagt Folgendes: cf. p. 268, 20: *Φημὶ τοίνυν, ὅτι τὸν Δημοσθενικὸν λόγον τὰ ποιοῦντά ἐστιν, εἰ μέλλοι τις ὡς ἓν ἅπαντα ἀκούσεσθαι, τάδε ......* und setzt hinzu, was ich oben schon citirte: *λέγω δὲ ὡς ἓν*

πάντα οἱονεὶ συμπεπλεγμένα καὶ δι' ἀλλήλων ἥκοντα. Er giebt also hier nur vorläufig das Wesen der Demosthenischen Rede an, welches ihre Eigenschaften sind, und dass diese sich zusammenhängend aus einander entwickeln, dass sie ein Ganzes bilden und nennt dabei am Schluss die *δεινότης*, welche er doch *unstreitig ein ποιοῦν τὸν Δημ. λόγον nennen kann* und die er hier keineswegs weglassen *durfte.* Ueberall betont er dann aufs Klarste, und sein ganzes System läuft ganz ausdrücklich und ohne irgend einen Zweifel darauf hinaus, dass die *δεινότης* in der an jedem Ort erforderlichen Verwendung und richtigen Vermischung aller einzelnen Ideen besteht. Dass sie demungeachtet aber *nur der „politischen Rede"* zukommt und nicht etwa eine richtige Anwendung der Stilarten in den übrigen Darstellungsarten *auch δεινότης* ist, hat Hermogenes wohlweislich gleich im Anfange angedeutet.

Das Schlimmste aber ist, dass nun Volkmann fortfährt: „Beiden Uebelständen ist einigermassen abgeholfen in der Um- „bildung, oder richtiger Vereinfachung, welche die Lehre des „Hermogenes in den *τέχναι* des Aristides erfahren hat", indem er nämlich der Meinung ist, dass Aristides gegen die Definition der *δεινότης* bei Hermogenes „polemisire". Die *δεινότης* bei Hermogenes hat mit der bei Aristides *auch nicht das Allergeringste zu thun*, und Aristides hat mit seiner *einen*, kümmerlichen Bemerkung über dieselbe, dass sie nämlich darin bestände eine Behauptung schon von fern her vorzubereiten und einen möglichen Einwand im Voraus zu entkräften, gar keine Ahnung von dem weiten und grossen Begriff der *δεινότης* bei Hermogenes, er kann also auch nicht gegen diese polemisiren. Was die angebliche „Vereinfachung" betrifft, so könnte man eben so gut in irgend einer beliebigen Ciceronischen Schrift über die Rhetorik eine Vereinfachung des Quintilian finden, aus dem einfachen Grunde, weil dieser sehr Vieles enthält, was in jenen nicht vorkommt.

Kapitel III.

Specielle Vergleichung der Schrift des Aristides und der des Hermogenes in Bezug auf Inhalt, Eintheilung und Terminologie.

Ich gehe nun auf eine genauere Vergleichung der beiden Schriften im Einzelnen ein. — Die Aenderung von εἰδῶν in ἰδεῶν ist, wie schon gesagt, nicht erforderlich, da beides bei Aristides so wie bei Hermogenes sehr häufig ganz gleichbedeutend gebraucht wird und im Anfange der τέχναι das folgende τοιαίδε auf ἀρετῶν zu beziehen ist: εἰδῶν und ἀρετῶν sind allgemeine Ausdrücke für ἰδεῶν [cf. Spengel t. II. p. 266, 21; p. 271, 12; 274, 9 etc. etc.].

Gleich nach der einleitenden Disposition p. 458, 10, unter dem Abschnitte περὶ σεμνότητος Α′ giebt Aristides die Gesichtspunkte an, unter denen er die einzelnen Ideen betrachtet: κατὰ γνώμην, κατὰ σχῆμα und κατὰ ἀπαγγελίαν. —

γνώμη bedeutet den *Sinn*, insofern derselbe den *Inhalt* bestimmt. Es ist gleich νοῦς und ἐπινοήματα, also Sinn und Gedanken, in denen — ἐν οἷς — d. h. nach Maassgabe welcher man den *Stoff* — τὰ πράγματα — findet. Stoff und Inhalt der Rede ist bei dieser Methode überhaupt das durchaus Secundäre.

σχῆμα bedeutet die *Redeform*, — τύπον τοῦ λόγου — in welcher vorgetragen der Gedanke der Rede diese oder jene Färbung giebt. Nach Aristides ist dies das *Wichtigste* in der Rede, hierdurch vermag man der Rede Kraft, Leben und Bewegung zu geben.

ἀπαγγελία ist — gleich λέξις — der *Ausdruck*.

Diese ganze Eintheilung ist bei Hermogenes, wie es sich gehört, in die allgemeine Einleitung gesetzt, nicht in die Erklärung des Einzelnen. Sie ist hier nicht nur sehr erweitert, sondern

auch höchst bedeutend vertieft und berichtigt. Sehr beachtenswerth ist ferner auch der Excurs über die *Wichtigkeit* der einzelnen *εἴδη* jeder Idee, wobei *εἴδη hier* die drei Formen bedeutet, in denen sich jede Idee äussert.

Hermogenes theilt die Rede nach diesen Gesichtspunkten ein: *ἔννοια, μέθοδος* und *λέξις, die durch jene bedingt wird.*

Statt des *σχῆμα* bei Aristides tritt hier also *μέθοδος* ein, während die *σχήματα* als ein untergeordneter Theil der *λέξις* erscheinen, die hier bedeutend erweitert auftritt. — *Methode* ist hier die allgemeine Art der Darstellung des Gedankeninhaltes, die sich nach diesem richtet. — Der *Ausdruck* — *λέξις* —, der übrigens abgesehen von Gedanken und Methode immer noch seine eigenthümlichen Gesetze hat, umfasst auch gewisse *Figuren* und die *Satzglieder*, ferner *Periodenbildung* und *Satzschluss*, und was aus diesen beiden besteht, den *Rhythmus*. cf. p. 269, 10: *τῆς δ' αὖ λέξεως ἐχούσης πάντως τινὰ καὶ αὐτῆς ἰδιότητα πάλιν αὖ σχήματά τε ἐστί τινα καὶ κῶλα, συνθέσεις τε καὶ ἀναπαύσεις, καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν τούτοιν συνιστάμενον, ὁ ῥυθμός· ἡ γὰρ ποιὰ σύνθεσις τῶν τοῦ λόγου μερῶν καὶ τὸ ὡδί πως ἀναπεπαῦσθαι τὸν λόγον, ἀλλὰ μὴ ὡδὶ ποιεῖ τὸ τοιόνδε, ἀλλὰ μὴ τοιόνδε εἶναι τὸν ῥυθμόν.* „Denn wie „die Zusammenstellung der Satzglieder beschaffen ist, und ob „man den Satz so oder so aufhören lässt, daraus geht dieser „oder jener Rhythmus hervor.“ Die einzelnen Begriffe werden dann in einem Beispiele von der Erzielung der *γλυκύτης* erläutert. „Der *Inhalt* — *ἔννοιαι* — für die *γλυκύτης* sind die „mythischen Gedanken und die ihnen verwandten und noch „einige andre, von denen später in dem Abschnitte über die „*γλυκύτης* die Rede sein wird. Die *Methode* aber ist, dieselben „mit vorgehender Einleitung[9]) und erzählend vollständig darzu„legen, aber nicht plötzlich und unvorbereitet oder sonst irgend-

---

[9]) *προηγουμένως*, dessen in den Lexx. einzig angegebene Bedeutung „*vorläufig*“ hier keinen Sinn giebt. Ich stütze mich bei meiner Uebersetzung auf eine Stelle in den *τέχναι* des Aristides p. 476, 8, wo es heisst, *Kürze* werde erreicht: *ὅταν τοῖς ἀναγκαίοις εὐθὺς συμπλέκηται τῶν πραγμάτων, καὶ ὅταν τις μὴ πᾶσιν ὡς προηγουμένοις χρῆται, ἀλλὰ τοῖς μὲν προηγουμένοις, τοῖς δὲ μὴ οὕτω.* Es scheint mir hier das „*Einleitende*“, das „*zur Motivirung Vorangehende*“ zu bedeuten.

„wie. Der *Ausdruck* ferner ist der, welcher sich der Beiwörter „bedient, und möglichst schlagend und der poetischen Sprache „entnommen, insofern dieselbe von Natur nicht umständlich und „in die Breite gehend ist, und umfasst alle Arten, die zur ein- „fachen und reinen Darstellung gehören. Die *Figuren* aber sind: „Hauptsätze, so viel als möglich, und Vermeidung der Zwischen- „sätze. Die *Sätze*; wenig grösser als die einzelnen Satzglieder „oder auch *in den Satzgliedern selbst abgeschlossen*[10]). Die „*Stellung* [hier *συνθήκη*, auch wohl mit ‚*Composition*‘ zu „übersetzen], was die Satztheile betrifft, ist mehr eine freie bei „dieser Art des Ausdrucks, freilich nicht ganz abgerissen, denn „es muss die ‚Anmuth‘ auch im Rhythmus etwas Gefälliges haben. „Im *Takt* so viel Daktylen und Anapäste als möglich. Man muss „ja, wenn man über *Rhythmus* und *Wortstellung* spricht, mit „Sylben und Buchstaben sich befassen. Denn hieraus und aus „dem *Schlusse* geht der Rhythmus hervor, wie das aus dem „später zu Sagenden noch klarer werden wird. Dieses ist die „Wortstellung bei der ‚Anmuth‘, der *Schluss* aber ist besser der „zum ruhigen Stillstand kommende. Denn der Rhythmus geht „gleichsam wie eine äussere Gestalt aus der Beschaffenheit des „Satzbaues und des Schlusses hervor und richtet sich nach die- „sen, wie auch die Gestalt eines Hauses oder Fahrzeuges oder „dergleichen, je nachdem Steine und Holz so oder so zusammen- „gefügt sind und ihren Abschluss haben, so oder so beschaffen „ist und sich richtet nach der Zusammenfügung und dem Ab- „schluss“[11]).

---

[10]) *κομματικά*, was also der Definition bei Aristoteles rhet. 3, 9, 13, dass die *κόμματα* noch keinen *selbstständigen Sinn* einschliessen, in etwas widerspricht.

[11]) cf. p. 269, 18: *ἔστω γὰρ βούλεσθαι ἡμᾶς ποιῆσαι γλυκύτητα. οὐκοῦν ἔννοιαι μὲν γλυκύτητος αἱ μυθικαὶ καὶ αἱ ταύταις ὅμοιαι καί τινες ἕτεραι, περὶ ὧν ὕστερον λέξομεν ἐν τῷ περὶ αὐτῆς τῆς γλυκύτητος λόγῳ. ἀλλ' ἔννοιαι μὲν αὗται, μέθοδοι δὲ τὸ προηγουμένως καὶ σὺν ἀφηγήσει αὐτὰς διεξιέναι, ἀλλὰ μὴ ἐξ ὑποβολῆς.* [Eigentlich „*aus dem Hinterhalt*“. Ich habe „*plötzlich* und *unvorbereitet*“ übersetzt und mir scheint durch diesen Gegensatz die oben gegebene Uebersetzung von *προηγουμένως* bestätigt zu werden.] *ἢ πως ἑτέρως. λέξις δὲ ἡ διὰ ἐπιθέτων καὶ ὅση δριμεῖα, καὶ τῆς ποιητικῆς ἡ μὴ διῃρημένη μηδὲ πλατεῖα φύσει, αἵ τε τῆς καθαρότητος ἅπασαι. τῆς δ' αὖ λέξεως σχήματα μὲν τὰ κατ' ὀρθότητα, ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, καὶ τὰ χωρὶς ἐπεμβολῆς· κῶλα δὲ τὰ ὀλίγῳ τῶν κομματικῶν μεί-*

Die Theorie der Rede ist also festzustellen nach: *Inhalt*, *Darstellungsweise*, *Ausdruck*, *Redefiguren*, *Satzbau*, *Wortstellung*, *Periodenschluss*, *Rhythmus*, von denen die letzten fünf jedoch als Theile des Ausdruckes anzusehen sind.

Noch einmal betont Hermogenes, dass die Ideen aufs Engste mit einander zusammenhängen und sich gegenseitig aus einander entwickeln, aus allen zusammen entsteht das Vollkommenste, *τὸ Δημοσθενικόν*. Bei den übrigen Schriftstellern erhält die Rede, je nachdem diese oder jene Idee vorherrscht, ihre besondere Färbung. Freilich ist das auch nur dann der Fall, wenn sie die Idee nach ihren *wesentlichen* Theilen zur Anwendung bringen. Bedienen sie sich nur der mehr äusserlichen, nebensächlichen Theile derselben, so bringt die Rede auch kaum die einzelne Idee zur Erscheinung [cf. Sp. l. l. p. 270, 71, 72].

Das Wichtigste und Bedeutendste ist ihm überall der *Inhalt*, darnach der *Ausdruck*, das dritte ist die *Redeform* — *σχῆμα* — nämlich die des Ausdrucks, denn die allgemeinere des Inhaltes, die Hermogenes ja *Methode* nennt, nimmt erst die vierte Stelle ein, nur in Bezug auf die *δεινότης* hat sie mehr zu bedeuten. *Wortstellung* und *Schluss* kommen zuletzt. Einige sehr hübsche Bemerkungen über den Rhythmus, über seine grosse Gewalt in der Poesie und in der Musik schliessen sich daran, wie man aber seine Wichtigkeit in der Rede nicht überschätzen müsse. Es können ja Fälle vorkommen, wo er auch in der Rede einen wesentlicheren Einfluss übe, doch würde seine Wichtigkeit von den Meisten viel zu hoch angeschlagen. Die Stelle ist sehr bezeichnend, auch durch die vorsichtige und etwas resignirte Form der Polemik. Man würde gewiss über ihn herfallen, sagt er,

---

*ζονα ἢ καὶ τὰ κομματικὰ αὐτά. **συνθήκη** δὲ κατὰ μὲν τὰ τοῦ λόγου μέρη μᾶλλον ἡ ἀνειμένη διὰ τὴν τοιαύτην λέξιν, οὐ μὴν ἥ γε διεστηκυῖα πάντη. δεῖ γάρ τι καὶ κατὰ τὸν ῥυθμὸν ἔχειν τὴν γλυκύτητα ἡδονῆς. κατὰ δὲ τὰς **βάσεις** ὅση δακτυλική τε καὶ ἀναπαιστική. τὸν δὲ περὶ ῥυθμοῦ τι λέγοντα καὶ συνθήκης ἀνάγκη καὶ περὶ συλλαβῶν καὶ στοιχείων διαλαβεῖν. ἐκ γὰρ τούτων καὶ τῆς ἀναπαύσεως ὁ ῥυθμός, δῆλον δὲ ἔσται μᾶλλον ἐκ τῶν μετὰ ταῦτα ῥηθησομένων τοῦτο. ἀλλὰ συνθήκη μὲν αὕτη γλυκύτητος, **ἀνάπαυσις** δὲ ἡ βεβηκυῖα μᾶλλον. ὁ δὲ ῥυθμὸς ὥσπερ εἶδός τι ἐπακολουθεῖ τῇ τε συνθήκῃ τῇ ποιᾷ καὶ τῇ ἀναπαύσει ἄλλο τι ὢν παρὰ ταῦτα, καθάπερ οἰκίας ἢ πλοίου ἢ τῶν τοιῶνδε λίθων ἢ ξύλων τόνδε πως ἢ τόνδε τὸν τρόπον συντεθέντων καὶ μέχρι τοῦδε παυσαμένων, τοιόνδε τὸ εἶδος ἢ τοιόνδε γίνεται ἄλλο τι παρὰ τὴν συνθήκην καὶ τὴν ἀνάπαυσιν ὄν.*

mit allen den Sätzen, die aus der Musik genommen sind, und die er selbst sehr beredt anführt. Namentlich die Panegyriker fürchtet er in dieser Beziehung und erklärt sich ihnen gegenüber zur Nachgiebigkeit bereit, sie möchten, wenn's ihnen beliebt, immerhin den Rhythmus selbst als das Erste und Wichtigste von Allem ansehen, für wichtiger als den Inhalt. Die ganze Stelle kämpft mit einiger Gereiztheit gegen eine in dem rhetorischen Virtuosenthume herrschende Richtung an, nach musikalischer Weise das rein Klangliche, äusserlich Formelle übermässig zu cultiviren und deshalb sogar über den Inhalt zu stellen [cf. p. 272 ff.] [12]).

Dann geht Hermogenes auf die einzelnen Ideen ein, die wieder in einzelne Unterabtheilungen zerfallen, welche auch ἰδέαι genannt werden. Man sieht wie wenig fest der Sprachgebrauch hierin ist [vgl. oben S. 151 Anm. 4b]. Dass manche Ideen nach einzelnen Gesichtspunkten zusammenfallen, ist natürlich und beruht auf der inneren Verwandtschaft, die ja zwischen allen besteht.

Die vorzüglichste und für jede Rede am meisten nothwendige Idee ist die σαφήνεια — *Deutlichkeit* —, deren Unterabtheilungen εὐκρίνεια — *Klarheit* — und καθαρότης — *Reinheit* — sind.

Mit Recht stellt Hermogenes diese Grunderfordernisse der Rede voran, als die nothwendige Basis, auf der die übrigen Ideen sich erst aufbauen können. — Aristides dagegen fängt mit einer Nebeneigenschaft, mit der σεμνότης, an, die bei Hermogenes als Unterabtheilung des μέγεθος vorkommt. —

Es fehlt überhaupt bei Aristides das System in der Anordnung gänzlich. Da es also ziemlich gleichgültig ist, in welcher

---

[12]) Ich bemerke hierzu, dass, abgesehen von der sehr starken Differenz der Anschauungen, man in der Beurtheilung des σχῆμα bei Hermogenes sehr wohl eine gegen Aristides gerichtete Polemik finden könnte. Er fügt bei σχῆμα hinzu: „ich meine das des Ausdruckes, da ich das des Inhaltes, welches ich μέθοδος nannte, als *viertes* betrachte.“ [cf. p. 272, 12.] Aristides legt dem σχῆμα, *welches bei ihm die letztere Bedeutung hat*, gradezu den *Hauptwerth* bei: τὰ πλείστην δύναμιν ἔχοντα ἐν τῷ λόγῳ [bei Jebb p. 438, 10; bei *Spengel t. II. p. 459, 19*]. — Hermogenes *kennt den Ausdruck also auch in der Aristideischen Bedeutung*, vermeidet ihn aber geflissentlich und legt der λέξις eine viel grössere Wichtigkeit bei, die wieder bei Aristides ganz zurücksteht. — Auch wird die ἔννοια, die Hermogenes obenan stellt, bei Aristides *nirgends* in ihr Recht gesetzt.

Reihenfolge die einzelnen von Aristides behandelten Ideen in Betracht gezogen werden, so lege ich bei der Vergleichung das vollständig in sich zusammenhängende System des Hermogenes zu Grunde, welches bei dem umgekehrten Verfahren zerstückelt werden und um ganz zur Erscheinung zu gelangen, vielfache Wiederholungen nöthig machen würde.

Περὶ σαφηνείας,

ἣ ὑποβέβηκε τὸ καθαρὸν καὶ εὐκρινές.

Ueber die *Deutlichkeit* der Rede und über ihre Unterabtheilungen: die *Reinheit* und *Klarheit.*

σαφήνεια und *καθαρότης* werden bei Aristides als gleichbedeutend auf einmal abgehandelt: [cf. Jebb. p. 475, 15.]. Dem *Inhalte* nach entstehen sie, wenn man die Dinge nicht durcheinanderwirft — *μὴ ἀναστρέφῃ τὰ πράγματα* —, sondern sie in der Ordnung durchgeht, wie sie geschehen sind. Und wenn man keine Nebengedanken hineinzieht, — *μὴ ἔξωθέν τινα ἐπεμβάλλῃ νοήματα* —, sondern die Dinge selbst angiebt — *αὐτὰ τὰ πραχθέντα.* — Und wenn man das Bekannte eben als Bekanntes dem Zweifelhaften gegenüber darstellt — *τὰ γνώριμα ὡς γνώριμα κατὰ ἀμφισβητούμενα διεξίῃ.* —

Es ist leicht ersichtlich, dass diese Regeln nicht unter den Gesichtspunkt des „*Inhaltes*“ — *γνώμη* — fallen, sondern der *Darstellungsweise* — *σχῆμα*, die Hermogenes besser *μέθοδος* nennt — mit Ausnahme des *γνώριμον*, und auch dieses nur, wenn man den Zusatz weglässt.

Nur dieses Letztere nimmt daher Hermogenes in seine Darstellung auf, indem er es näher erklärt und erweitert.

Die *Gedanken* für die *καθορότης* — *Reinheit* —, welche eigentlich die *Deutlichkeit* — *σαφήνεια* — hervorbringt, [denn die *εὐκρίνεια* besteht vorzüglich in der Methode, nämlich etwanige Undeutlichkeiten geflissentlich zu beseitigen], sind die *allgemein verständlichen, an sich selbst klaren* und *bekannten* — *αἱ κοιναὶ πάντων . . . ., σαφεῖς ἀφ' ἑαυτῶν οὖσαι καὶ γνώριμοι κ. τ. λ.* —

Die übrigen Regeln des Aristides stellt Hermogenes unter die *Methode*, wobei er an den betreffenden Stellen sich zum Theil

eng an die bei Aristides gebrauchten Wendungen anschliesst. Statt *αὐτὰ τὰ πραχθέντα* bei Aristides sagt er, man müsse *ψιλὸν τὸ πρᾶγμα* darstellen, und das *μηδὲν ἔξωθεν* kehrt auch bei ihm wieder. — Aber auch in den weiteren Ausführungen über die Methode der reinen Darstellung lehnt sich Hermogenes an Aristides an, jedoch an eine andere Stelle aus dessen Schrift. Der Gegensatz zur Reinheit ist in vielen Hinsichten, namentlich der Methode, die *Fülle* oder *Erweiterung* der Rede — *περιβολή*. —

Was nun Aristides unter *περιβολή* als Erfordernisse derselben, freilich wieder fälschlich *κατὰ γνώμην*, also bezüglich des Inhaltes, aufstellt, das wird hier von Hermogenes mit fast genau denselben Ausdrücken von der *reinen* Darstellungsweise ausgeschlossen und, wie es richtig ist, unter dem Abschnitt über Methode besprochen. Das *μηδὲν ἔξωθεν ἐφέλκεσθαι* wird definirt: *οἷον ἢ γένος εἴδει προσλαβὼν ἢ ὅλον μέρει, ἢ ἀόριστον ὡρισμένῳ ἢ κρίσιν δικαστῶν ἢ ποιότητα πράγματος ἢ τὴν πρὸς ἕτερον διαφοράν. κ. τ. λ.* Bei Aristides p. 451 unter *περιβολή Α'. α'. ὅταν ἀόριστά τις προσλαμβάνῃ τοῖς ὡρισμένοις*, unter *β'. ὅταν ἐν γένει προτιθῇς τὰ πράγματα, εἶτα κατ' εἶδος ἐπεξίῃς.* Vgl. ferner dem Inhalte nach *ε'*; in *ς'* entspricht das *μὴ ψιλὰ τὰ νοήματα εἰσάγειν, τουτέστι τὰ πράγματα, ἀλλὰ προσλαμβάνειν .... τὴν ποιότητα κ. τ. λ.* sowohl der eben citirten Stelle, als dem zuvor angeführten *ψιλὸν τὸ πρᾶγμα* des Hermogenes. In *ζ'*, *η'* und *θ'* bei Aristides ist das Material enthalten, freilich unklar und unlogisch zusammengehäuft, woraus Hermogenes seine klar formulirte Regel gezogen hat: „Fülle entsteht auch, wenn „man die natürlich mit der Sache zusammenhängenden Umstände „hinzunimmt, wie Zeit und Ort, Persönlichkeit, Art und Weise, „Ursache u. dgl.“ Alles das muss hier vermieden werden. cf. p. 276, 6.

Hermogenes fügt noch hinzu den Begriff der *scheinbaren καθαρότης*, die zwar die erforderlichen Formen beobachtet, aber dennoch durch versteckte Formen sich der *περιβολή* nähert.

Noch auffallender aber ist, was Hermogenes noch nachträglich hinzufügt: „Unter die Methode fällt es auch, dass man in „der *Form der Erzählung* die Dinge vorbringen muss [*ἀφηγη-* „*ματικῶς*] und nicht anders. Denn ich halte die *Erzählung* „[*ἀφήγησις*] für eine Methode und nicht für eine Figur [*σχῆμα*], „*wie Einige meinen*, da man ja doch in vielen Figuren erzählen

„kann“. Das wird dann noch sehr nachdrücklich des Näheren ausgeführt [cf. p. 276, 30 ff.].

Bei Aristides steht in dem Abschnitt γ′ über den *Ausdruck*, dass die Reinheit bewirkt wird, *ὅταν τις ἀφηγηματικοῖς σχήμασιν χρῆται*. Wir haben also hier bei Hermogenes *eine directe Correctur* der Ansicht des Aristides[13]).

Der Abschnitt über den *Ausdruck* ist, wie durchgängig, bei Hermogenes bedeutend ausführlicher und reichhaltiger behandelt als bei Aristides, wie das ja auch schon aus den in der Einleitung aufgestellten Partitionen sich mit Nothwendigkeit ergiebt. Doch ist alles Wesentlichere, was bei Aristides sich vorfindet, aufgenommen. — Aristides empfiehlt, man solle sich bedienen der *allgemeineren* Ausdrücke, der sehr *treffenden* und *nachdrücklich die Dinge bezeichnenden*. Vermieden sollen werden „*ἰσοδυναμοῦντα*“, *nämlich tropische* und *metaphorische* Wendungen und es sollen statt der *harten* Ausdrücke *weichere* angewandt werden[14]).

---

[13]) Der Einwand, der gemacht werden könnte, dass ja auch Aristides von „*Figuren der Erzählung*“ spricht, ändert daran nichts. Hermogenes fährt a. a. O. fort: *καὶ γὰρ ὀρθώσας καὶ πλαγιάσας καὶ μερίσας καὶ συμπλέξας καὶ ὅλως πολλοῖς σχήμασιν ἀφήγησις γίνεται, οὐ μὴν ἅ γε ὄντως ἐστὶ σχήματα, σχήμασιν ἄλλοις τισὶ γίνεσθαι πέφυκεν*, d. h. also, man kann von „*erzählenden Figuren*“ *garnicht reden*, da in allen möglichen und den entgegengesetztesten Figuren erzählt werden kann. Die *ἀφήγησις* ist eben nur eine *allgemeine Darstellungsform*, also *Methode*.

[14]) cf. Aristid. (Jebb.) p. 476. *Κατὰ δὲ ἀπαγγελίαν οὕτως ὅταν τις κοινοτέροις τοῖς ὀνόμασι χρῆται καὶ τοῖς σημαντικοῖς τοῖς σφόδρα καὶ ἐναργεστέρως δηλοῦσι τὰ πράγματα, καὶ ὅταν ἀφηγηματικοῖς σχήμασιν χρῆται. καὶ ὅταν τις ἰσοδυναμοῦσιν ἥκιστα χρῆται, τὰ τροπικὰ λέγω καὶ μεταφορικά, ἰσοδυναμοῦντα τοῖς κυρίοις δηλονότι, καὶ ὅταν τις πρᾳοτέροις ἀντὶ τῶν τραχέων.* Ich schreibe, wie Normann: *ἐναργεστέρως* statt *εὐεργεστέροις*, was Dind. beibehält, was aber keinen Sinn giebt. *λέγω* habe ich geändert statt *λέγῃ* oder *λέγει*, was Normann und die Ald. schreibt. *Durch beide Lesarten wird der Sinn völlig zerstört. ἰσοδυναμοῦντα* wird gleich hinterher erklärt durch den Zusatz: *τοῖς κυρίοις δηλονότι*. Mit *τὰ κύρια* wird der „*eigentliche Sinn*“ bezeichnet, *ἰσοδυναμοῦντα* bedeutet „*gleichbedeutende Umschreibung*“, und *τὰ τροπικὰ λέγω καὶ μεταφορικὰ* ist dazu ein *parenthetischer, erklärender Zusatz*, wie bei Hermogenes solche häufig sind. Die Emendation *λέγω* statt *λέγῃ* ist also *durchaus nothwendig*.

Bei Hermogenes steht statt *κοινοτέροις*, was Aristides hat, *κοινή* mit dem erläuternden Zusatz *καὶ εἰς πάντας ἥκουσα*, um die Bezeichnung „allgemein“ für „*gemeinverständlich*“ klarer zu legen. Statt *ἰσοδυναμοῦσιν ἥκιστα, τὰ τροπικὰ λέγω καὶ μεταφορικά* steht bei ihm *μὴ τετραμμένη* und statt *πραοτέροις ἀντὶ τῶν τραχέων* setzt er: *μηδ' ἀφ' ἑαυτῆς οὖσα σκληρά*, was wie mir scheint einfacher und klarer ist. Das Beispiel, welches er für die zu vermeidende *Härte* des Ausdrucks anführt: „*ἐκνενευρισμένοι*“ [aus Demosth. p. 37, 3.] kommt bei Aristides unter *σφοδρότης* vor. Hier nennt es Hermogenes *ἐναργὲς μὲν καὶ μέγεθος ἔχον*.

Als die Figur — *σχῆμα* — der reinen Darstellung empfiehlt Hermogenes die *ὀρθότης* d. h. die möglichst ausschliessliche Anwendung der Hauptsätze, die Vermeidung der *Participial-Constructionen* — *πλαγιασμός, πλαγιάζειν* —, die im Gegentheil *περιβολή*, Fülle, hervorbringen, indem sie neue Gedanken hinzuziehen. [*ἐννοίας γὰρ ἄλλας ἐφέλκονται οἱ πλαγ.*] Er erklärt überhaupt hier seine Meinung vorzüglich durch den Gegensatz zur *περιβολή* und entschuldigt sich wegen dieses Lehrverfahrens. Es sei *nichtsdestoweniger das einzig Richtige* von der *σαφήνεια anzufangen* und die einzelnen Ideen hingen so eng zusammen, dass sie zur Erklärung einander gegenseitig bedürften. —

Bei Aristides wird die *ὀρθότης* in ähnlicher Weise als Gegensatz der *περιβολή* in dem Abschnitt *περὶ ἀφελοῦς λόγου* besprochen. Ebenso, wenn Hermogenes verlangt die *Sätze* — *κῶλα* — sollen kurz und kommatisch sein und den Gedanken jedesmal vollständig abschliessen — *ἀπαρτίζοντα* —, so ist das von Aristides gleichfalls als Consequenz der *ὀρθότης* unter *περὶ σεμνοτ. Β'. δ'*: [*κόπτεται καθ' ἓν ἕκαστον ὁ λόγος*] erwähnt, und der Ausdruck *ἀπαρτίζειν* kommt in gleicher Verbindung häufig bei ihm vor. —

Von den weiteren Details bei Hermogenes über *συνθήκη*, bei der er die *jambischen* und *trochäischen* Metra empfiehlt, über *Schluss* und *Rhythmus* findet sich bei Aristides überhaupt so gut wie garnichts. Uebrigens bemerkt hier p. 281 Hermogenes noch einmal, dass er im Ganzen auf diese Dinge wenig Werth lege, dass sie aber selbstständig auftreten und stärker ins Gewicht fallen, wo es sich um Schönheit und Zierlichkeit der Rede handelt: *ἐν τῷ κάλλει καὶ κεκαλλωπισμένῳ λόγῳ*. Für die Poesie ist ihre Wichtigkeit selbstverständlich.

Περὶ εὐκρινείας.

Ueber die „*Klarheit*“ der Rede.

Die *εὐκρίνεια* — *Klarheit* — als zweiter Haupttheil der *σαφήνεια* ist dem Hermogenes eigenthümlich. Sie tritt da verbessernd ein, wo die *καθαρότης* — Reinheit der Darstellung eine durch andre Umstände nothwendig gewordene Einbusse erlitten hat [cf. p. 281, 20.]. Es leuchtet ein, dass sie also vorzüglich in der Methode beruht. Die Beispiele, welche Hermogenes für die *εὐκρίνεια* anführt, werden demzufolge meistens etwas an sich der *σαφήνεια* Widersprechendes enthalten müssen, was eben durch die Anwendung der *εὐκρίνεια* paralysirt wird. Hermogenes hebt das wiederholt hervor: [cf. p. 282, 283, 5. etc.]. Sie sind, wie die meisten andern, aus Demosthenes genommen, der, wie neben ihm aber in weit geringerem Maasse noch einige Andere der besten Atticisten, von den Rhetoren, fast mit derselben Sicherheit allgemein verstanden zu werden, oft auch nur andeutungsweise citirt wird, wie man heute ein Wort von Schiller oder Goethe anzieht oder eine Lessing'sche Definition. Die hier benutzten Beispiele enthalten fast sämmtlich *δεινότης*. Gleich das zweite [cf. p. 282, 6. aus Demosth. Aristok. p. 623.] ist sogar von Aristides in seinem Abschnitte von der *δεινότης* als Hauptbeispiel verwandt und Hermogenes macht hier wiederholt darauf aufmerksam, dass es *δεινὸν* sei: [cf. p. 282, 5 und 20. und p. 283, 5.]. Obgleich nun Hermogenes schon hier von der *δεινότης* zu handeln ausdrücklich vermeidet, so tritt doch seine Auffassung derselben derartig, im directen Gegensatz zur Aristideischen präcisirt hervor, dass ich mir das nur durch die Annahme erklären kann, er habe mit dem aufgeschlagenen Buche des Aristides vor sich geschrieben, *zumal da die Abschnitte über δεινότης und σαφήνεια bei Aristides fast unmittelbar auf einander folgen.*

Aristides sagt, die *δεινότης* könne nur in Bezug auf den Inhalt — *κατὰ γνώμην* — stattfinden und sie besteht nach ihm darin, dass man einen der Natur der Sache nach später folgenden Umstand vorausnimmt um ihn erfolgreich zu verwenden. Sie bildet also auch nach seiner Definition unter allen Umständen einen Gegensatz zur *σαφήνεια*, die, wie er selbst sagt, entsteht, *ὅταν τις μὴ ἀναστρέφῃ τὰ πράγματα, ἀλλὰ καθ' ἣν ἐπράχθη τάξιν, κατὰ ταύτην διεξίῃ.* Ich bemerke hier gleich, dass es ein grober Fehler ist, von der *δεινότης* in *dieser* Defini-

tion zu sagen, dass sie nur κατὰ γνώμην stattfände. Das Gesagte ist offenbar Sache der *Anordnung*, würde also nach Hermogenes zur Methode gehören, wofür freilich das σχῆμα bei Aristides keinen genügenden Ersatz bietet.

Dagegen nun Hermogenes. Er sagt, die Methode der „*Klarheit*" ist die Dinge in ihrer natürlichen Reihenfolge darzustellen, erstens, zweitens u. s. w., wie es Isokrates meistens macht. Freilich ist das nicht die Art des δεινόν und nicht die Art des Demosthenes. Er macht es anders und, wenn dadurch die Klarheit leidet, so wendet er die Mittel an, die sie wieder herstellen: τά γε εὐκρινοῦντα τὴν σύγχυσιν αὐτῶν παραλαμβάνει, [cf. p. 283, 25.] wie Hermogenes das gleich an dem ersten Beispiel p. 282 gezeigt hat, dort heisst es von Demosthenes cf. p. 281, 29: διὰ δεινότητα μέλλων συγχεῖν τὰ πράγματα καὶ ἀναστρέφειν τὴν τάξιν τὴν ἐν αὐτοῖς ὅμως .... προσήγαγε σαφήνειαν διὰ τῆς μεθόδου. Die Wiederkehr des auch in der eben citirten Stelle des Aristides angewandten Ausdruckes ἀναστρέφειν dürfte an sich allerdings nicht auffallen, doch scheint sie mir *in Verbindung mit den übrigen, starken Gründen* gleichfalls für meine Ansicht zu sprechen.

Da nun aber dem Hermogenes die δεινότης nicht in dem einseitigen Kunstgriffe besteht, wie bei Aristides, sondern sie ihm die Kraft und Gewalt der Rede ist, die in der unbedingt freien Verfügung über alle Redeformen beruht, *da sie jedoch momentan durch den Gegensatz zur εὐκρίνεια allerdings in der einseitigen Beleuchtung wie bei Aristides erscheinen muss*, so fügt er noch Folgendes hinzu: „Freilich kann es sich auch wohl „ereignen, dass einmal die δεινότης grade in der Beibehaltung „der natürlichen Ordnung der Thatsachen besteht, das aber will „ich ausführlich und genau erweisen in dem Abschnitte über „die Methode der δεινότης"[15]. Dieselbe Verwahrung findet sich in umgekehrter Form schon an einer früheren Stelle: cf. p. 282, 4: τὸ δὲ μὴ τόδε τοῦδε πρῶτον εἰπεῖν, εἰ καὶ τῇ τάξει πρῶτον ἦν, ἀλλὰ τόδε πολλάκις καὶ σαφέστερον ὁμοῦ καὶ δεινότερον τὸν λόγον ἐποίησεν. Der Sache wie der Form nach ist hier also nach zwei Seiten hin gegen die Worte des Aristides ein stillschweigender Protest vorhanden.

[15]) cf. p. 283, 28. συμβαίη δ' ἂν ἴσως ποτὲ καὶ τὸ τὴν οὖσαν τάξιν τοῖς πράγμασιν φυλάττειν δεινότητος εἶναι, φανερὸν δὲ ποιήσομεν ἀκριβῶς τοῦτο ἐν τῷ περὶ μεθόδου δεινότητος.

Die εὐκρίνεια wird nach Hermogenes bewirkt, was den *Gedanken* — ἔννοια — anbetrifft: durch *Feststellung* des allgemeinen Inhaltes dessen, *was in dem neu anhebenden Satze gesagt werden soll* und *Ankündigung* der *einzuhaltenden Disposition:* [cf. p. 282, 22: καταστατικαὶ πᾶσαι καὶ εἰς ἀρχὴν ἀνάγουσαι τὸν λόγον, sc. ἔννοιαι, von denen es gleich darauf heisst p. 282, 28: καὶ γὰρ διατυποῦσι τὰ μέλλοντα ῥηθήσεσθαι καὶ τὴν ἐν αὐτοῖς τάξιν.] Ferner bewirken in Gedanken und Methode Klarheit: die συμπληρώσεις, [cf. p. 283, 8. heisst es von ihnen: τὰ μὲν ἀναπαύουσαι τὰ παρελθόντα, τῶν δὲ ῥηθησομένων πάντως ἔχουσαι κατασκευάς τινας, ἀφ' ὧν εἰς ἀρχὴν ὁ λόγος ἀνάγεται], die also das zuvor Gesagte *zusammenfassend* abschliessen und gleichzeitig eine Vorbereitung enthalten auf das, was in dem neu anhebenden Satze gesagt werden wird.

Bei Aristides ist einiges davon, aber in sehr unvollkommener Weise unter σαφήν. κατὰ σχῆμα angegeben: ὅταν τις ἐπιστροφαῖς χρῆται καὶ ὅταν τις μεταβαίνων ἀφ' ἑτέρου ἐφ' ἕτερον πρᾶγμα τοῦ μὲν συμπληρώσει, τοῦ δὲ ἐπαγγελίᾳ χρῆται [cf. Arist. Dind. p. 755.]. Für die Erklärung von ἐπιστροφή möchte eine Stelle bei *Menander* am besten Aufschluss geben in περὶ ἐπιδεικτ. W. IX. p. 221. Sp. t. III. p. 372: ὅταν μέλλῃς ἀπὸ κεφαλαίου μεταβαίνειν εἰς κεφάλαιον δεῖ προοιμιάζεσθαι περὶ οὗ μέλλεις ἐγχειρεῖν, ἵνα προσεκτικὸν τὸν ἀκροατὴν ἐργάσῃ ..... αὐξήσεως γὰρ οἰκεῖον τὸ προσεκτικὸν ποιεῖν τὸν ἀκροατὴν καὶ ἐπιστρέφειν ὥσπερ μεγίστων ἀκούειν μέλλοντα. Also ἐπιστρέφειν gleich „*hinweisen*", „*aufmerksam machen*". Was die Erklärung von συμπλήρωσις anbetrifft, so unterscheidet hier Aristides davon noch die ἐπαγγελία — „*Ankündigung*" —, die Hermogenes als *überflüssig* weggelassen hat, während er im Uebrigen unter συμπλήρωσις dasselbe versteht. Aristides versteht also unter συμπλήρωσις hauptsächlich den *ersten zusammenfassenden Theil*, der gleichwohl *auch nach seiner Ansicht* auf *eine Fortsetzung vorbereitet*. Aus diesem Grunde rechnet er sie auch in der Hauptsache als Figur der περιβολή — *Fülle*[16]). — Hier unter-

---

[16]) cf. sub Περιβολή. Β'. ς'. Dind. p. 740: ἅμα τε τὸ προειρημένον συμπληροῦσαι καὶ ἀπαρτίζουσαι καὶ μετάβασιν ἐπὶ τὸ ἑξῆς εἰσαγόμενον παρέχουσαι.

scheidet er von der eigentlichen *συμπλήρωσις* die „*Ankündigung*“ des Folgenden selbst: die *ἐπαγγελία*.

Weiter giebt Hermogenes noch zur Methode der *εὐκρίνεια* die Regel an, zuerst den *Einwand* — *ἀντίθεσις* — zu setzen und dann die *Beantwortung* — *λύσις* —, wie es Isokrates fast immer macht, während Demosthenes hier, wie überall ganz frei verfährt, so wie es ihm jedesmal wirksam erscheint, den Einwand also bald zuerst, bald zuletzt, bald auch in die Mitte setzt [cf. p. 283, 32 ff.].

Wieder bestätigt hier der Vergleich mit Aristides meine oben ausgesprochene Ansicht. Derselbe bezeichnet unter *δεινότ. β'.* [Dind. p. 753] es als *δεινότης*, dass Demosthenes in *einem einzelnen Beispiel* die *ἀντίθεσις* vor die *λύσις* setzt, dass er also zuerst seinen *Einwand* entwickelt, dann die Klage — *πρότασις* — mit der so vorbereiteten *λύσις* wiederholt: *ἀντιθεὶς ἄνευ προτάσεως τὴν ἀντίθεσιν . . τότε τὴν λύσιν ἐπήνεγκεν κ. τ. λ.* und nachher: *τοῦτον τὸν τρόπον προδιοικησάμενος τὰ περὶ τοὺς αἰχμαλώτους νῦν προάγει καὶ αὐτὴν τὴν πρότασιν ἐπὶ προδιῳκημένῃ τῇ λύσει.* Ihm liegt dabei sein einseitiger Begriff von *δεινότης* [nämlich hier: *τὸ πρὶν θεῖναι ἀνελεῖν τι πόρρωθεν ἀντιπῖπτον αὐτῷ*] im Sinne und er meint damit eine Definition von *δεινότης* überhaupt gegeben zu haben. — Es ist das Verfahren, welches Hermogenes in der Einleitung bei seinen Vorgängern rügt[17]), dass statt allgemeiner Gesetze einzelne Bemerkungen über Demosthenes gegeben werden und auch die unklar und unvollständig.

Die *Figuren* — *σχήματα* —, welche Klarheit hervorbringen, bezeichnet Hermogenes allgemein mit *τὸ κατ' ἄθροισιν ὡρισμένον*, etwa „*die Zerlegung einer Gesammtheit*“ und definirt sie als *μερισμός* — *Eintheilung* — und *ἀπαρίθμησις* — *Aufzählung*.

Aristides führt dasselbe an als *Fülle* — *περιβολή* — hervorbringend [cf. *Περιβολ. B' δ'* und *β'*] und *zwar ganz ohne Einschränkung*. Daran dachte wohl Hermogenes, wenn er hinzufügte: „Diese Figuren erzeugen ‚*Fülle*‘, wenn sie den Gedanken zu erweitern dienen, wenn sie aber gleich im Anfange „der Rede den Zuhörer darauf aufmerksam machen, dass noch

---

[17]) Vgl. oben S. 152. 153.

„ein zweiter Gedanke folgt, so erhält *dadurch das Ganze von „vorneherein Klarheit*" [18]).

So rechnet Hermogenes auch die Anwendung des *μέν* und *δέ* hierher. Ebenso gehört noch zu den *Figuren* die *Auflösung eines Satzes* — *κατὰ διάστασίν τινα* — in *an sich selbst gestellte Fragen und Antwort*, ferner die *ἐπανάληψις* — die kurz *zusammengefasste Wiederholung* nach eingeschobenen Zwischensätzen.

Aristides führt die *διάστασις* auch an, doch nur insofern sie dem rhetorischen Pathos dient, und behandelt sie unter *σεμνότης*, *Β'. γ'.* — Der Ausdruck *εὐκρίνεια* kommt, wie gesagt, bei Aristides garnicht vor, doch enthält der Abschnitt *περὶ κολάσεως λόγου* einiges Weniges, was dem Begriffe *ungefähr* entspricht [cf. Dind. p. 756.], wie z. B. unter *κατὰ σχῆμα*: *β'*: *ὅταν ἐπιδιορθώσεσι χρῆται.* Doch ist auch hier das geringe Material *höchst unkritisch* ausgewählt und unmittelbar für die äusserliche Praxis der Epideixis berechnet, wie unter *β'* die *παραίτησις* — *Entschuldigung* — und unter *γ'*: [*κατὰ ἀπαγγελίαν*] *καὶ ὅταν δέ ποτε συναναγκασθῇ χρήσασθαί τινι τροπικῇ ὑπερβολῇ*, [die er zuvor verbietet] *παραιτεῖται*, was mit der Klarheit der Rede an sich nichts zu thun hat, und worauf ich an der geeigneten Stelle zurückkomme.

Der Gegensatz zur *σαφήνεια* ist nach Hermogenes die *σύγχυσις* — *Verworrenheit* —, die ein Fehler — *κακία* — ist. Die *ἀσάφεια* — *Undeutlichkeit* — dagegen kann mitunter beabsichtigt werden, wie bei den *ἐμφάσεις*, — die den Inhalt nicht aussprechen, sondern *errathen lassen*, — und den *ἐσχηματισμένα* — *der verblümten Redeweise.* —

Der ganzen Gattung liegt die Ausartung des *εὐτελές* und *ταπεινόν*, der *Dürftigkeit* und *Niedrigkeit* nahe. Daher muss sich *μέγεθος*, *ὄγκος*, *ἀξίωμα*: *Grösse* und *Würde* hinzugesellen. —

---

[18]) cf. p. 284, 16: *τὸ μὲν γὰρ ἐφέλκεσθαι ἄλλα νοήματα περιβάλλει τὸν λόγον, τὸ δ' εὐθὺς ἀρχομένου τοῦ λέγοντος ἐμφαίνεσθαι τοῖς ἀκούουσιν, ὅτι ἕπεται καὶ ἄλλο τι νόημα, προδιηυκρίνηται τὸ πᾶν.*

Περὶ μεγέθους καὶ ἀξιώματος τοῦ λόγου.

Ueber Grösse und Würde der Rede.

Die „Ideen“, welche die *Grösse* der Rede hervorbringen, sind σεμνότης und περιβολή, welche für sich bestehen, dann τραχύτης, λαμπρότης, ἀκμή und die von der τραχύτης sich nur wenig unterscheidende σφοδρότης. Diese letzteren hängen sämmtlich mehr oder weniger mit einander zusammen.

Der σεμνότης — *Würde* — ist die ἀφέλεια — *Einfachheit* — entgegengesetzt, die ihrerseits unter die Kategorie des ἦθος fällt.

Der Vergleich mit Aristides ergiebt dasselbe Resultat wie an allen andern Stellen. Er giebt kein System der gesammten Redekunst, sondern Beobachtungen, die er an Einzelnen gemacht hat, für die er freilich die Gültigkeit des Systems in Anspruch nimmt. Daher seine Eintheilung in πολιτικός und ἀφελὴς λόγος: er hat das eine Mal den Demosthenes und das andere den Xenophon aufgeschlagen. Dass der πολιτ. λόγος sich unter Umständen aller der Formen, die er dem ἀφελ. zuschreibt, gleichfalls zu seinen Zwecken bedienen kann, fällt ihm dabei nicht ein. Auf der andern Seite sind die einzelnen Ideen bei Aristides dadurch, dass der Hauptsache nach eben nur von dem λόγος πολιτικός, d. h. also nur von Demosthenes die Rede ist, *theils zu eng, theils zu weit* begrenzt: zu eng, denn die σεμνότης z. B. kann ebensowohl in einer Menge anderer Redegattungen zur Erscheinung kommen, und zu weit, denn in manchen ihrer Erscheinungsarten reicht sie an den λόγος πολιτ. garnicht heran. Das ist eben die fehlerhafte Art, welche Hermogenes in seiner Einleitung als die Art eines Theiles seiner Vorgänger schildert[19]), und er führt sein Urtheil nun im Einzelnen *durch zahlreiche Nebenbemerkungen des Näheren aus.*

Περὶ σεμνότητος.

Ueber die Würde der Rede.

Dem Stoffe nach entsteht die „*Würde*“ durch Gedanken und Aussprüche über die Götter. Aristides sagt, durch Alles, was vorzüglich in Ehren steht — προτετιμημένα —, also

---

[19]) Vgl. oben S. 153.

das *Berühmte, Seltene, Alte* — ἔνδοξα, σπάνια, παλαιά — und specificirt das noch näher: dieses sind vor Allem *Götter* und *Schicksal.* Dazu macht Hermogenes sogleich einen ebenso feinen als nothwendigen Zusatz. Er unterscheidet die *rein poetische* Erwähnung der Götter, wo sie ἀνθρωποπαθῶς dargestellt sind und verweist diese Anwendung unter ἡδονή und γλυκύτης — *Anmuth* der Rede. *Würde* entsteht ihm nur, wenn von den Göttern eben *als Göttern* — περὶ θεῶν ὡς περὶ θεῶν — die Rede ist. — Etwas klingt davon auch bei Aristides an, wenn er sagt: οἷον ὅταν εἰς τὰ θεῖα ἐπανάγῃς τὰς ἐννοίας, θεῶν εὔνοιαν, τύχης χρηστότητα, aber wie man sieht, fehlt ihm die scharfe Unterscheidung hier so gut, wie in der Praxis.

Mit, wie mir scheint, offenbarer Polemik gegen die Theorie des Aristides heisst es bei Hermogenes weiter: Die zweite Stelle nehmen die Gedanken über die θεῖα — *die göttlichen Dinge* — ein, οἷον ὡρῶν φύσεις . . . καὶ τὴν τοῦ παντὸς περιφορὰν καὶ φύσιν ἢ κίνησιν γῆς καὶ θαλάττης εἴ ζητοίη τις ὅπως γίνονται, ἢ σκηπτῶν φορὰς ἢ ὅλως τὰ τοιαῦτα. Wenn man nach ihrer Beschaffenheit und ihren Ursachen von diesen Dingen redet, so erzeugt das wohl „*Würde*", aber kann durchaus nicht das πολιτικόν hervorbringen: σεμνὸν μόνον, οὐ μὴν καὶ πολιτικὸν δύναται ποιεῖν τὸν λόγον. Es folgen Beispiele aus Herodot und Plato. Und dann: Freilich, wenn man „diese Dinge lediglich beschreibt — κατὰ ἔκφρασιν αὐτῶν τῶν „λεγομένων λέγοι τις αὐτά —, so entsteht dann allerdings das „πολιτικόν und σεμνόν der Rede *gleichzeitig*" und hierzu wird ein Beispiel aus Aristides *selbst*, aus einer verlorenen Rede desselben: — Καλλίξενος συμβουλεύει μὴ θάπτειν τοὺς δέκα — citirt. Eine höfliche Art, die Kritik der Theorie des berühmten Rhetors durch den Hinweis auf seine mustergültige Praxis zu mildern, freilich ein um so schlagenderes Verfahren, das aber mit der ganzen vorsichtigen Führung der Polemik, die nirgends einen Namen nennt, zusammenstimmt.

Auch das Folgende, p. 289, 15—20, stimmt vielfach mit Aristides σεμνότ. Α'. γ', δ' überein, doch hat Hermogenes die einzelnen Andeutungen des Letzteren übersichtlicher und logischer zusammengefasst. Es handelt sich um die göttlichen Dinge, sofern sie den Menschen betreffen, er erwähnt ψυχή, σωφροσύνη, δικαιοσύνη, βίος, νόμος, φύσις, „mit einem Worte Alles, was

„im *Ganzen und Allgemeinen* gesprochen wird — ἐν τῷ καθόλου καὶ γενικῶς —, ist dem Gedanken nach würdevoll, „namentlich wenn es in derselben Allgemeinheit auch durchgeführt wird“ [cf. p. 289, 27—31]. Denn wenn man sich vom Ganzen auf die Theile verbreitet, so entsteht die Fülle des Ausdrucks — ὁ περιβεβλημένος λόγος[20]) — [cf. dazu Arist. Περιβ. Α'. β']. Hierin möchte auch wohl schon das γνωμολογεῖν enthalten sein, welches Aristides σεμν. Β'. ς', — übrigens mit Unrecht unter der Kategorie des σχῆμα, — erwähnt und welches Hermogenes ganz weglässt[21]).

---

[20]) Auch hier schreibt Hermog.: ὅ τε πολιτικὸς καὶ ὁ περιβεβλ. λόγ., um anzudeuten, dass beide *keineswegs immer* zusammenfallen, worüber oben vgl. S. 172.

[21]) Der Text der betreffenden Stelle bei Aristides περ. σεμν. Α'. δ' u. ε' ist vielfach verdorben. In δ' steht schon bei Spengel richtig φύσεις statt φύσει, was Dind. noch hat. Der Abschnitt ε' dagegen ist auch bei Spengel *noch absolut unverständlich.* Die Stelle lautet bei Dind. p. 716, 3: Εἰς ὃ μέγιστος κίνδυνος ἐν τῷ πολιτικῷ λόγῳ ἢ ἐπακολουθήσαντα καὶ ἐπισπασθέντα τῇ φύσει τῶν ἐννοημάτων, καὶ καθάπαξ ἀποστάντων τῶν ὑποκειμένων, διαφθεῖραι δὲ τὸ δόκιμον τοῦ λόγου καὶ ὑπόκενον ἐργάσασθαι καὶ γενέσθαι παρόμοιον τοῖς μετεωρολόγοις τῶν σοφιστῶν, ἢ τὸ μέτρον τὸ ἐν τούτοις ἐπισκεψάμενον; εἰς ὅσον ἐξαίρεται ὁ ἀγωνιστικὸς λόγος καὶ οἷστισιν ἀναμιγνύμενος οὐκ ἀμοιρεῖ ἐν τοῖς ὅροις τοῦ ἀγωνιστικὴν μένειν τὴν σεμνότητα καὶ μὴ διαμαρτεῖν. ταῦτα μὲν οὖν ἐν τοῖς διακονοῦσι. Es ist Z. 3 statt εἰς ὃ zu schreiben Ἐν οἷς, Z. 5 statt ἀποστάντων — ἀποστάντα, Z. 10 nach ἀμοιρεῖ ein *Komma* zu setzen und statt ἀγωνιστικήν zu schreiben ἀγωνιστικοῦ. Die Stelle ist folgendermassen zu übersetzen: „Hierbei“ [nämlich, wenn man ganze Gattungen ihrer Natur nach von einander unterscheidet: ὅταν φύσεις διαιρῇς καὶ διορίζῃς, vgl. den vorangehenden Abschnitt δ'] „entsteht in der *politischen* „*Rede* eine grosse Gefahr *entweder* der Natur des Gedankens folgend „und davon fortgerissen, und einmal vom Thema abgekommen, die Beweiskraft der Rede zu schädigen und ins Leere zu gerathen, den Sophisten ähnlich, die ins Blaue hinein reden, *oder*, wenn man in diesen „Dingen das Maass bewahrt, bis zu welchem die Gerichtsrede sich erhebt“ [ὁ ἀγωνιστικὸς λόγ. Dass dieser Ausdruck mitunter ganz gleich mit δικανικός gebraucht wird, dazu vgl. u. A. Aristides Dind. III. p. 759 und Hermog. Sp. II. 304, 13] „und bis zu welchem „mit jenen Dingen untermischt sie *ihren Zweck nicht verfehlt, dann* in „Bezug auf die Würde eben in *den Grenzen der Gerichtsrede* [τοῦ ἀγωνιστικοῦ sc. λόγου] zu bleiben und allerdings dann auch keinen „Fehler zu machen“, d. h. also: *entweder zu viel zu thun oder zu wenig* und dann zwar „frei von Tadel zu sein“, aber auch in dem niederen

Viertens führt Hermogenes die *πράγματα μεγάλα καὶ ἔνδοξα* an, die bei Aristides hauptsächlich unter *Α'. ς'* und *ζ'* erwähnt sind, mit fast genau denselben Beispielen, Marathon, Platää und Salamis, Athos und Hellespont. Nur braucht Aristides die Ausdrücke *ἔνδοξα* und *σπάνια* etc. wiederholt bei verschiedenen Fällen und wird dadurch undeutlich in der Eintheilung, während Hermogenes hier Alles in Eins zusammenfasst.

Daran schliesst er die Bemerkung: „Wenn sich aber *mythi*-„*sche Erzählungen* — *τὸ μυθικόν* — dazu mischen, so würde „das *σεμνὸν ἅμα ἡδονῇ* entstehen“, also *Anmuth*, die ein Theil der *Schönheit* und demgemäss unter dem Abschnitt *περὶ κάλλους* zu besprechen ist. Aristides schliesst seinen Abschnitt über die *σεμν. κατὰ γνώμην* — cf. *Α'. η'* — mit: *Καὶ τὸ ἀρχαιολογεῖν σεμνότητος* und führt dazu ein Beispiel aus der Mythologie an, eine Aufstellung, die jedenfalls der bei Hermogenes vorfindlichen Einschränkung bedarf.

Grosse und wesentliche Verschiedenheiten ergeben sich bei dem weiteren Vergleich der Angaben des Aristides und Hermogenes über den Begriff der *σεμνότης*, und die Untersuchung wird namentlich dadurch sehr erschwert, dass bei Aristides die Unterscheidung zwischen „Methode“ und „Figuren“ ganz fehlt, und er dazu unter den Kategorien des *σχῆμα* noch mancherlei Heterogenes vorbringt.

Nur zwei der von Aristides hier angegebenen *σχήματα*, nämlich *Β'. α'* und *ε'*, giebt Hermogenes als Methoden an.

Erstens sind würdevoll alle *Behauptungen* — *κατὰ ἀπόφανσιν λεγόμενα* —, Alles, was ohne einschränkende Zweifel als etwas fest Gewusstes und mit würdiger Bestimmtheit — *μετ' ἀξιώματος* — gesagt wird, und zweitens die allegorische, bildliche Darstellung, sofern sie nicht geflissentlich das Geringe und Kleine der Dinge zum Ausgangspunkte nimmt. Eigenthümlich ist dem Hermogenes das dritte Moment: *τὸ δι' ἐμφάσεων μυστικῶς τε καὶ τελεστικῶς ἐν ταῖς σεμναῖς τῶν ἐννοιῶν ὑποσημαίνειν*, d. h. einen inhaltschweren Begriff, den man zwar kennt, aber nicht deutlich auszudrücken im Stande ist, durch bedeutsame Bezeichnung errathen lassen. Beispiele dazu werden aus Plato angeführt. Ueberhaupt findet diese Methode

---

Genre zu bleiben. Dazu der oben [vgl. S. 148] besprochene Zusatz *ταῦτα μὲν οὖν ἐν τοῖς διακονοῦσι*.

nur in Bezug auf Stoffe statt, die von Natur schon das σεμνόν haben. Bei solchen, die mehr dem πολιτικόν sich nähern, hat die ἔμφασις eine andere Wirkung[22]). Es resultirt hieraus ein ganz anderer Begriff der ἔμφασις als bei Aristides, wo ihr ein eigener Abschnitt gewidmet ist, der indessen nur Angaben enthält, mit welchen Mitteln ein gewisser äusserlicher Nachdruck der Rede erzielt wird.

Für den *Ausdruck*, der Würde hervorbringt, empfiehlt Hermogenes, was den Klang der Worte betrifft, das ω̄ und ᾱ; Worte, in denen die vorletzte Sylbe ein ο enthält, während die letzte lang ist; überhaupt solche, die viele lange Vocale und Diphthongen, namentlich in den Endsylben, enthalten, mit Ausnahme des εῑ und des ῑ, weil diese keine breite und volle Aussprache — πλατεῖα καὶ διογκοῦσα τὸ στόμα — mit sich bringen, sondern im Gegentheil eine spitze — συστέλλει γὰρ μᾶλλον καὶ σεσηρέναι ποιεῖ, διογκοῖ δὲ οὐδαμῶς τὸ στόμα. —

Ferner erzeugen Würde die *tropischen Wendungen* — τροπικαὶ λέξεις —, was Aristides Γ'. β' gleichfalls anführt. Doch scheint Hermogenes das Beispiel, welches Aristides zuerst anführt, nicht mehr gelten lassen zu wollen. Wenigstens führt er ein ähnliches, der Sache und dem Ausdruck nach dasselbe, an als für die „Würde" schon zu weit gehend[23]). Bei Hermogenes giebt das Veranlassung zu einer höchst interessanten Abschweifung, die seinen Standpunkt deutlich zu erkennen giebt, dass er nämlich auf *sachgemässen*, *maassvollen* Ausdruck sieht und der Schwulst ihm höchlich verhasst ist, recht im Gegensatze zu dem Urtheil, welches Bernhardy fällt, und welches ich oben angeführt habe[24]). Er sagt, der Gebrauch der Tropen ist sehr gefährlich. Mässig angewandt verleihen sie der Rede die „Würde", wenn sie dieses Maass überschreiten, so dass sie *auch der Erklärung*

---

[22]) Die Hinweisung, dass das σεμνόν keineswegs auch immer πολιτικ. ist, sondern dass es *eine abgesonderte Gattung für sich* ist und im πολιτικόν eben nur modificirt sich zeigt, wovon oben [vgl. S. 172] die Rede war, findet sich wie hier noch öfter, cf. *p. 290, 23* und p. 294, 5 ff.

[23]) νόσημα δεινὸν ἐμπέπτωκεν εἰς τὴν Ἑλλάδα bei Arist. und: αἱ δὲ πόλεις ἐνόσουν bei Hermog. Bei Beiden bedeutet es die δωροδοκία und *bedarf auch beide Male dieser Erklärung*, weswegen eben Hermog. es als τραχύτης qualificirt.

[24]) Vgl. S. 3 ff.

bedürfen, so bringen sie *Schärfe* und *Schroffheit* hervor — τραχύνουσι —, gehen sie noch weiter, so machen sie die Rede *hart* — σκληρότερον[25]) —, wenn sie aber auch darüber noch hinausgehen, so machen sie sie *schwülstig und albern* — παχύτερον καὶ εὐτελέστερον — [cf. p. 292]. „Ein Bei„spiel dafür ist allerdings bei Demosthenes nicht zu finden, denn „es ist keins da, aber bei den von *aussen aufgeputzten So„phisten*[26]) findet man sehr viele. *Lebendige Gräber* nennen sie „die Geier, wohin sie selbst am besten gehörten, und ähnliches „frostiges Zeug — ψυχρεύοντα — reden sie in Masse. Die „Tragödien verdrehen ihnen den Kopf — ἐκτραχηλίζουσι αὐ„τούς —, die viel derartiges enthalten, und wer von den Dichtern „sonst sich dem Tragischen vorzugsweise nähert, wie Pindar"[27]). Bei den Dichtern, fährt er fort, ist das freilich etwas Anderes und es soll an einem andern Ort davon die Rede sein, „aber „für die, welche in der *politischen Rede* solchen Schwulst — „παχύτησιν — vorbringen, finde ich keine Entschuldigung"[28]).

Mit Aristides Γ'. α' stimmt die folgende Regel überein, dass der würdevolle Ausdruck sich so viel als möglich der Substantiva und Pronomina und statt der Verben der Verbal-Substantiva, Participia u. s. w. bedient. Das Beispiel ist hier bei beiden dasselbe, was um so auffallender, da es diesmal aus dem Thucydides genommen ist. Auch hier hat Hermogenes die Andeutung des Aristides verbessert ausgeführt.

Was Aristides unter ἀπαγγελία noch weiter hinzufügt, sind vereinzelte und höchst confus ausgedrückte Bemerkungen, wobei, um ein für alle Male darauf hinzuweisen, sehr stark hervortritt, wie er im Gegensatz zu Hermogenes, der sich immer bemüht

---

25) Das Beispiel dafür: ἐκνενευρισμένοι kommt auch bei Arist. vor, *aber unter* σφοδρότης. Α'. β'.

26) ὑποξύλοις, d. h. die *innen hölzern*, nur von *aussen etwa vergoldet oder aufgeputzt.*

27) cf. Sp. II. p. 292, 17. παράδειγμα τούτου Δημοσθενικὸν μὲν οὐκ ἂν λάβοις. οὐ γάρ ἐστι, παρὰ δὲ τοῖς ὑποξύλοις τούτοις σοφισταῖς πάμπολλα εὕροις ἄν· τάφους τε γὰρ ἐμψύχους τοὺς γῦπας λέγουσιν, ὥνπερ εἰσὶ μάλιστα ἄξιοι, καὶ ἄλλα τινὰ ψυχρεύοντα πάμπολλα. ἐκτραχηλίζουσι δ' αὐτοὺς αἵ τε τραγῳδίαι πολλὰ τούτου ἔχουσαι παραδείγματα, καὶ ὅσοι τῶν ποιητῶν τραγικώτερόν πως προαιροῦνται, ὥσπερ ὁ Πίνδαρος.

28) ff. . . . ὑπὲρ μέντοι τῶν ἐν πολιτικῷ λόγῳ τοιαύταις χρωμένων παχύτησιν οὐδεμίαν ἀπολογίαν εὑρίσκω.

seinen Regeln eine dem Begriffe nach allgemein gültige Fassung zu geben, vielmehr meistens nur unbestimmt, ganz obenhin auf die Sache hinweist, um dann gleich das einzelne Beispiel sprechen zu lassen, grade das, was Hermogenes in seiner Einleitung rügt. So z. B. hier. *Γ'. ε'. Σεμνότητος δὲ καὶ τὸ τοῖς ἐν γένει μᾶλλον ἂν ὀνόμασι χρῆσθαι. ἐν γένει δὲ λέγω, χρυσός, ἄργυρος;* scil. für Vermögen, Einkommen, Wohlstand!

Der grösseste Unterschied zwischen den Anschauungen des Aristides und Hermogenes ergiebt sich in Bezug auf die *σχήματα* der *σεμνότης*, was um so mehr ins Gewicht fällt, da, wie oben erwähnt, die Figuren dem Aristides das Wichtigste in der Rede sind. So nimmt auch dieser Abschnitt bei ihm die grösseste Ausdehnung ein. Während bei Hermogenes der Inhalt die Hauptsache ist und das in den übrigen Kategorien Geforderte fast durchweg mit demselben in Verbindung gebracht wird, mindestens aber unter sich zusammenhängt, so sind hier ordnungs- und zusammenhanglos vereinzelte Bemerkungen gehäuft, die zum Theil sogar sich gegenseitig widersprechen, so, wenn er unter *ϑ'* die *ἀφορισμοί* anführt, *ια'* die *ἀσύνδετα* und dagegen unter *δ': πλαγιασμός* d. h. participiale Constructionen.

Die meisten der bei Aristides angeführten Figuren fallen bei Hermogenes fort, so *β', γ', δ', ζ', η', ι', ια'*, da er in Bezug auf die Figuren auch für die Würde die *καθαρότης* verlangt[29]). Es ergiebt sich also die Regel möglichst in Hauptsätzen zu sprechen und die Figur des *bestimmten Urtheils* anzuwenden — *ἐπικρίσεις, ἀξιωματικά.* — Ein die Bestimmtheit der Behauptung mildernder, zweifelnder Zwischensatz giebt der Rede mehr den „*ethischen*“ Character oder, wie ich oben übersetzte, den Character der *Subjectivität,* was durch den Gegensatz, die Objectivität der Behauptung, an dieser Stelle als richtige Auslegung bestätigt wird. — Ausgeschlossen sind alle *Apostrophen* und *Zwischensätze*[30]), sie widerstreiten dem Freien und Uneingeschränkten des Würdevollen und nähern es mehr dem Gewöhnlichen und „Politischen“ an: — *ἀναχαιτίζουσιν τὸ ἄφετον αὐτοῦ καὶ ἐλεύ-*

---

[29]) Das in den angeführten Paragraphen des Aristides Enthaltene behandelt er unter andern Kategorien, zum grossen Theil unter *λαμπρότης*, wo ich darauf zurück komme.

[30]) *ὑποστροφή.* Aristides erwähnt dieselbe in *περὶ ἀφελοῦς λόγου, Α'. ζ'* als der *ἀφέλεια* entgegengesetzt.

θερον καὶ πρὸς τὸ κοινότερον καὶ πολιτικώτερον ἄγουσι. — Solch ein Zwischensatz macht einen an sich ungemischt „würdevollen" Satz *lebhaft* und zugleich für den *λόγ. πολιτ.* geeignet — *γοργὸν ἅμα τῷ πολιτικῷ. Das dazu gewählte Beispiel findet sich bei* Aristides *B'. α' gleich obenan für die σεμνότης,* allerdings fehlt bei ihm diese Unterscheidung gänzlich, da er ja das *σεμνόν* lediglich als Theil des *πολιτ. λ.* behandelt. —

Die *Kola* sind wie bei der „Klarheit" die kürzeren, fast wie Aphorismen, die Aristides *B'. θ'* als Figur angiebt, doch können sie, wenn der Sinn es verlangt, auch länger sein.

Es folgt noch über den *Rhythmus* in *Wortstellung* und *Schluss* eine ausführliche, metrische Abhandlung, die ich nur kurz erwähne, theils weil Aristides diesen Punkt gänzlich vernachlässigt hat, theils weil mich die Analyse hier zu weit führen würde, da die Menge der einzelnen Regeln sich hier nicht in allgemeine Sätze zusammenziehen lässt. Ich müsste den ganzen Abschnitt hierher setzen. Nur so viel. Es herrschen bei der *σεμν. Daktylen* und *Anapäste* vor, doch können auch päonische, jambische und spondäische Füsse und Epitrite vorkommen. Widersprechend sind Trochäen und Ionici. Ebenso muss der Satz auch schliessen und zwar ohne Katalexis, damit der Gang nicht alterirt werde. Und hierauf kommt es bei jeder Idee hauptsächlich an, dass der ihr eigene Rhythmus im *Abschluss klar und deutlich* hervortritt.

Ueber *Schroffheit*, *Heftigkeit*, *Glanz* und *Kraft* der Rede.

[*τραχύτης, σφοδρότης, λαμπρότης, ἀκμή.*]

Die Kraft und Schärfe der Rede — *ἀκμή* — entsteht aus den drei vorgenannten Ideen — die jedoch jede auch wieder selbstständig für sich auftreten — in der Weise, dass sie von jeder etwas an sich hat, ohne mit irgend einer ganz zusammenzufallen, z. B. also die *Gedanken* von der *τραχύτης*, die *Formen* — *σχήματα* und *κῶλα* — von der *λαμπρότης*, während die letztere ihrem Inhalte nach schon von der *ἀκμή* sich trennt.

I. Περὶ τραχύτητος.

Ueber die Schroffheit der Rede.

Die „*schroffe*“ Rede nun ist bitter und scharf tadelnd. Ihr entgegengesetzt sind *Anmuth* und *Lieblichkeit* — *γλυκύτης καὶ ἡδονή* —, die in dem Abschnitte über die *ἀφέλεια* — *Einfachheit* — behandelt werden.

Zur Schroffheit führt *dem Inhalte* nach ein unverhüllt gegen höher stehende Personen ausgesprochener Tadel. Beispiele dafür sind bei Demosthenes sehr selten, ausser wenn sie durch Methode und Ausdruck gemildert sind, was Hermogenes *διόρθωσις* nennt. Dergleichen sind zahlreich, doch reine *τραχύτης* findet sich fast garnicht, „es müsste denn Jemand die *Schroff*„*heit* und *Heftigkeit* für ein und dasselbe halten“ [cf. p. 298, 299]. Das ist aber grade der Fehler, welchen Aristides macht. Er unterscheidet beide Ausdrücke nicht, sondern braucht sie promiscue und führt Beispiele beider Kategorien ohne Unterschied an. Und so passt auch, was er *A'*. *α'* und *β'* anführt: „berühmte Dinge und Personen zu tadeln oder zu schmähen“, mehr zur *τραχύτης*, während *δ'* und *ε'*: „offenbarem Unrecht „gegenüber in übermässigen Zorn zu gerathen“ besser zum Begriff der *σφοδρότης* gehört, und *A'*. *γ'*: herabwürdigende Vergleiche zu machen — *ἀτόπως εἰκάζειν* —, wie hieraus ersichtlich, bald zu dem einen, bald zu dem andern gehören kann. Doch sieht man, dass *δ'*, welches sehr unbestimmt angegeben ist: — *ὅταν τις ὑπεραγανακτῇ* — besser in die Kategorie der *Methode* gehört, ebenso wie *γ'* — *ἀτόπως εἰκάζειν* — ganz entschieden nur eine *Methode* ist, einen scharfen Tadel zu formiren, dass also beides nicht in die Abtheilung *A' κατὰ γνώμην* gehört.

Bei Hermogenes ist dieser ganze Abschnitt einfacher und kürzer und zugleich schärfer und specieller. Als *Methode* der Schroffheit giebt er nur die eine an: „den Tadel *nackt* und „*unverhüllt* auszusprechen“ — *ἀπαρακαλύπτως καὶ ψιλῶς* —, für den *Ausdruck* die Anwendung solcher *bildlichen Wendungen*, die *an sich* in Inhalt und Form etwas *Hartes* haben — *τετραμμένη καὶ ἀφ' ἑαυτῆς σκληρά*, — wogegen Aristides nur sagt — cf. *Γ'*. *γ'* —, dass Tropen, wie sie überall viel ausmachen, so auch hier, und ausserdem *Γ'*. *α'* und *β'* Hyperbeln und Uebertreibungen empfiehlt.

Die *Figuren* sind die Form des *Befehls* — προστακτικά — und der *überführenden Frage* — τὰ κατ' ἐρώτησιν ἐλεγκτικά —, diese sind ihr eigenthümlich — οἰκεῖα —, in zweiter und dritter Linie kann sie aber auch, je wie der Sinn es verlangt, sich fast aller übrigen Figuren bedienen. Was Aristides sehr unklar angiebt: *B'. α'* ἐπιφορικά σχ., ist hierin genauer und besser entwickelt.

Die *Kola* sind kurz, fast kommatisch und *Wortstellung* und *Schluss* so, dass Klang und Rhythmus überall gekreuzt und vernichtet werden und auch dadurch der Eindruck der Rauhheit entsteht.

II. Περὶ σφοδρότητος.

Ueber die Heftigkeit der Rede.

Der *Heftigkeit* ist die *freundliche Billigkeit* — ἐπιείκεια — entgegengesetzt, die ihrerseits zum ἦθος gehört.

Sie besteht dem Inhalte nach im Tadel gegen Geringere, die Gegner und auch gegen Solche, die den Zuhörern verfeindet sind, deren Tadel also gern vernommen wird. Auch *Schmähungen* — λοιδορία — gehören hierher. Der Unterschied von der τραχύτης „ist also hieraus offenbar auch für den, der nur ein „Weniges von der Rede versteht". Ich will dahingestellt sein lassen, ob man hierin eine speciell gegen Aristides gerichtete Polemik sehen will oder nicht; wie man aber glauben soll, dass die unbeholfenen Notizen bei Aristides erst nach dieser kurzen und guten Eintheilung geschrieben seien und sogar eine „Vereinfachung" derselben enthalten, vermag ich nicht einzusehen.

Methode und *Ausdruck* sind dieselben wie bei der τραχύτης, nur dass hier auch selbstgebildete Ausdrücke vorkommen können, wie ἰαμβειοφάγος und γραμματοκύφων. Auch in den *Figuren* ist die Heftigkeit von der Schroffheit verschieden. Sie bedient sich der *Apostrophe* [vgl. dazu Aristid. *B'. β'*], der an den Gegner gerichteten rhetorischen Frage und des δεικτικόν, d. h. der Form gleichsam mit Fingern auf den Gegner hinzuweisen, wie z. B. ὁ βάσκανος οὗτος ἰαμβειοφάγος.

Das Uebrige ist wie bei der τραχύτης.

III. *Περὶ λαμπρότητος.*

Ueber den Glanz der Rede.

Der ganze Abschnitt über die *λαμπρότης* ist ein fortlaufender Beweis gegen die Behauptung von der Priorität der Ideai des Hermogenes vor der Schrift des Aristides, ja noch mehr, für die Annahme, dass Hermogenes mit vorzugsweiser Hinsicht auf Aristides geschrieben hat.

Der Glanz der Rede hat zum Gegensatz die *lebhafte, abgebrochene, dialektische* Weise der *Gerichtsrede* — *γοργόν, διαλεκτικόν, κομματικόν* . . . . *ὅλως τὸ ἀγωνιστικόν.*

Die Rede, sofern sie nur würdevoll, schroff und heftig wäre, würde zu streng sein — *αὐστηρός* —, sie bedarf der *Heiterkeit* — *φαιδρότης* —, aber einer solchen, die im Gegensatze zum *Reiz* und zur *Lieblichkeit* mit *Ansehen* — *ἀξίωμα* — verbunden ist. Das ist eben *λαμπρότης*. Dieselbe ist also durch das *ἀξίωμα* der *σεμνότης* verwandt, doch unterscheidet sich diese von ihr durch Methode und Figuren, die sie der *καθαρότης* entlehnt.

Aristides kennt diese Kategorie garnicht, das Dahingehörige kommt zum grossen Theil bei ihm unter dem Abschnitt „Würde“ vor. Er abundirt dort grade in der Besprechung der Figuren, welche nach Hermogenes garnicht wirkliche „Würde“ enthalten, sondern im Gegensatze zu derselben nur dem „Glanz“ der Darstellung gehören. Wie sich schon hier ergiebt und wie das Folgende näher zeigen wird, eine für den Rhetor von ächt sophistischem Schlage höchst characteristische Verwechselung, dem überall das Spähen nach den Formen den Blick für das Wesen stumpft. Das wirklich Ehrfurcht Erweckende, das ächte *σεμνόν*, ist für ihn von dem glänzend Ausgestatteten ununterscheidbar.

Der ganze Abschnitt bei Hermogenes trägt das Ansehen einer wohlbedächtig angelegten Correctur des Paragraphen bei Aristides, unter Benutzung alles Brauchbaren, was sich dort findet.

Die Voraussetzung für den Glanz der Rede ist bezüglich des *Inhaltes* ein gewisses Vertrauen — *πεποίθησις* — auf den Redestoff, weil er berühmt, hervorragend, den Hörern erwünscht ist, wovon Einiges bei Aristides *περὶ σεμν. Α΄. β΄, γ΄, ϛ΄.*

Die Methode ist, bestimmt, ohne Bedenken — *θαρρῶν, μὴ ἐνδοιάζων* —, in erzählender Form, ohne unterbrechende Zwischensätze — *ἀφηγούμενος καὶ μὴ διακόπτων* — darzustellen. Ferner

das an sich schon Ruhmvolle in noch höherem Grade als ruhmvoll darzustellen — *τὰ ἔνδοξα ἐνδοξοτέρως λέγειν.* — Genau dasselbe ist es, was Aristides *σεμνοτ. Α'. ς'* und *ζ'* eigentlich meint, nur dass man aus den vielen Umschweifen, die er an das gegebene Beispiel knüpft, nur mit Mühe seine Meinung erkennt. Dasselbe Beispiel benutzt hier Hermogenes. Es ist das: *οὐ μὰ τοὺς ἐν Μαραθῶνι προκινδυνεύσαντας τῶν προγόνων κ. τ. λ.* Die Erhebung zum Eidschwur macht es *ἐνδοξότερον* und *λαμπρόν.* Auch diese Analyse, wiewohl unklar ausgedrückt, ist schon bei Aristides vorhanden, nur dass er das Ganze fälschlich unter der Kategorie *κατὰ γνώμην* aufführt, während Hermogenes es richtiger als Methode qualificirt.

Der *Ausdruck* ist wie bei der *σεμνότης.*

Die *Figuren* finden sich sämmtlich auch bei Aristides unter *σεμν. Β'.* Nämlich erstens die *ἀναιρέσεις* — *Verneinung* — [cf. Aristid. *περὶ σεμν. Β'. ζ'*] d. h. die Figur, durch Angabe dessen, was eine Sache nicht ist, dieselbe um so mehr zu preisen. Beide haben dasselbe Beispiel. Sodann die *ἀποστάσεις.* Aristides [cf. *σεμν. Β'. β'*] erklärt: *τὸ συνημμένον τῶν ἐννοημάτων χωρισθὲν ἀποστῆναι* — also die Figur, aus einem dem Sinne nach zusammenhängenden Satze eine Reihe getrennter Hauptsätze zu machen, was in consequenter Durchführung zum *Asyndeton* führt. Dieses fügt denn auch Hermogenes sofort hinzu, während Aristides diesen Zusammenhang übersieht und dasselbe *Β'. ια'* als besondere, neue Figur hinzufügt und so steht bei ihm auch *Β'. δ'* der *πλαγιασμός* — die *Participialconstruction* — unvermittelt und sogar widersprechend zwischen dem Uebrigen. Der ganze Abschnitt ist bei Aristides trotz seiner übermässigen Länge unklar und höchst verwirrt. Bei Hermogenes bringen wenige Sätze Alles in Ordnung [cf. p. 307]. Bei dem Asyndeton nämlich müssen die einzelnen Kola lang sein, um den Glanz der Rede hervorzubringen, dennoch würde das häufige Abbrechen und die Anwendung von Hauptsätzen — *ὀρθότης* — nicht die Rede *glänzend* machen, sondern eher ihr den Character der *Reinheit* und *Einfachheit* verleihen — *καθαρὸν καὶ ἁπλοῦν.* — Man muss daher den Gedanken durch participiale Zwischensätze erweitern — *πλαγιάζειν* — oder irgend eine andere *erweiternde* Figur — *σχ. περιβλητικόν* — anwenden. Das Beispiel ist wieder dasselbe wie bei Aristides: *σεμν. Β'. δ'.* Diese Regel ist begründet in dem natürlichen Gegensatz der

„reinen“ und „glänzenden“ Darstellung, die gleichwohl beide sich der ἀποστάσεις bedienen können, denn die erstere erzählt Thatsachen, die andere giebt ihre Beschaffenheit an und rühmt sie — ποιότητες πραγμάτων καὶ αὐξήσεις.

Der *Rhythmus* stimmt mit dem bei der „Würde“ überein. Doch kann er in der *Wortverbindung* auch *trochäisch* sein, nur muss der *Schluss* immer nach den bei der „Würde“ aufgestellten Regeln erfolgen. —

IV. Περὶ ἀκμῆς.

Ueber die Kraft der Rede.

Sie entsteht aus den drei zuletzt besprochenen Ideen, von denen jede selbstständig für sich besteht, durch Mischung der λαμπρότης entweder mit der τραχύτης oder mit σφοδρότης.

In Bezug auf *Inhalt*, *Methode* und *Ausdruck* geht sie aus den beiden letzteren hervor, doch kann im *Ausdruck* auch λαμπρότης hinzutreten. Die *Figuren* sind die der λαμπρότης und σφοδρότης.

Gelegentlich der *Apostrophe* macht Hermogenes noch die Bemerkung, dass diese auch *Ethos* enthalten könne und dass dieses durch die σφοδρότης keineswegs ausgeschlossen sei, wie das z. B. die *Ironie* zeige, welche dem *Ethos* angehört und auch sehr wohl in heftiger Weise — σφοδρῶς — angewendet werden kann.

Ueber die *Mischungsverhältnisse*, in welchen die ἀκμή auftreten kann, folgt hier noch eine sehr eingehende und umständliche Auseinandersetzung. [cf. Sp. II. p. 311—315.]

Περὶ περιβολῆς ἐν ταὐτῷ καὶ μεστότητος.

Ueber Erweiterung und Fülle der Rede.

Die *Fülle* ist das letzte noch fehlende Erforderniss für die *Grösse* der Rede und Demosthenes wendet sie mit Vorliebe an. — Ihr Gegensatz ist, wie schon oben gesagt, die καθαρότης. —

Durch das ganze Stück bedient sich Hermogenes fast genau derselben Ausdrücke wie Aristides in dem gleichlaufenden Abschnitte, aber deutlicher wie bisher tritt hier das Verhältniss Beider hervor. Das Unzusammenhängende ist in Verbindung gebracht, die Theile sind dem Ganzen untergeordnet, Ueberflüssiges ist weggelassen und die bedeutenden Fehler sind mit nachdrücklicher Polemik aufgedeckt und beseitigt.

Dem *Gedanken* nach entsteht die „Fülle" oder richtiger die *„erweiterte" Rede*, wenn man etwas, was nicht eigentlich zu dem Gedanken gehört, von aussen her dazu nimmt. Hermogenes nennt das *ἔξωθέν τι προσλαμβάνειν*, Ausdrücke, die bei ihm, wie bei Aristides, sich in diesem Abschnitte sehr vielfach wiederholen. Es erklärt sich sogleich näher durch die Unterabtheilungen, nämlich entweder der *Art* die *Gattung* hinzuzufügen — *γένος εἴδει* — oder dem *Engern* das *Weitere* — *ἀόριστον ὡρισμένῳ* — oder dem *Theil* das *Ganze* — *ὅλον μέρει* —. Aristides hat das Zweite unter *Α'. α'* und das Erste unter *Α'. β'*. Doch fehlt bei ihm die *Hauptabtheilung*, so wie überhaupt die Anschauung, dass beide Fälle innerlich verwandt sind, wie er sie denn auch lediglich nach ihren äussern Kennzeichen darstellt. Das Dritte fehlt bei ihm ganz, jedoch führt er unter *β'* einige Beispiele an, die mehr das Verhältniss des Ganzen und der Theile als der Art und Gattung in sich tragen. Woher nun der Zusatz bei Hermogenes zu seinem Beispiel: dass die Akropolis keine Gattung sei und der Platz des Athenebildes nicht eine Art der Akropolis, auch nicht ein Unbegrenztes im Gegensatz zu dem Begrenzten, sondern Ganzes und Theil, wenn er nicht die Hinzufügung dieser Kategorie motiviren wollte gegenüber einem Vorgänger, der dieselbe ausgelassen?

Noch fügt Hermogenes hinzu *τὸ καθ' ἄθροισιν προσλαμβανόμενον ἔξωθεν*, auch ohne Hinzunahme des *ἀόριστον*, also die *zusammenfassende Ankündigung* des einzeln Folgenden. Dasselbe ist als Mittel der Deutlichkeit — *εὐκρίνεια* — schon oben verlangt, und diese ist als Theil der *καθαρότης* der „Fülle" eigentlich entgegengesetzt. Dieses Verhältniss giebt Veranlassung zu einem weitläuftigen Excurs über die *Vermischung* der Ideen. Die Redearten sind nicht Gegensätze wie Tag und Nacht oder Tod und Leben, sondern sie können sehr wohl zusammen bestehen, ja ihre richtige Mischung ist sogar nothwendig, freilich ist sie höchst schwierig und wohl Niemand hat sie vollkommen

schön anzuwenden verstanden als neben Homer Demosthenes[31]). Hier löst sich der Gegensatz leicht. Die Fülle, je stärker sie vorhanden ist, desto mehr kommt sie in Gefahr undeutlich — *ἀσαφής* — zu werden und das ist grade der Ort, wo die *εὐκρίνεια* nothwendig wird. — Aristides erwähnt die Gefahr der *ἀσάφεια* auch [cf. *Α΄. γ΄*], aber von dem Mittel dagegen weiss er nichts, er sagt nur: *ὅπερ, ἐὰν μὴ ἔν τινι μέτρῳ γένηται, δεινὴν ἀσάφειαν ἐργάζεται.* —

Die zweite Art in Bezug auf den Inhalt die Rede zu erweitern ist nach Hermogenes, die Thatsachen *nicht nackt* und *an und für sich* vorzubringen, sondern mit ihren *Nebenumständen*, als des *Ortes*, der *Zeit*, der *Ursache*, der *Art und Weise*, der *Person* und auch ihrer *Gesinnung*[32]). Und das Vorstehende kann noch bedeutend erweitert werden, wenn man ferner die näheren Umstände des Einzelnen hinzufügt, wie das *Aehnliche* und *Entgegengesetzte*, *Gattung*, *Art*, das *Ganze*, das *Grössere*, *Gleiche*, *Kleinere*. Dazu erwähnt er noch den Fall, wenn man zu einer Thatsache noch hinzufügt, was geschehen wäre, wenn sie nicht eingetroffen wäre.

Manches hiervon, zum Theil mit denselben Ausdrücken [*μὴ ψιλά κ. τ. λ.*], jedoch fast durchweg nur von einzelnen Beispielen abstrahirt und daher fragmentarisch, unklar und unsystematisch, hat Aristides: *Περιβολ. Α΄. ε΄, ς΄, ζ΄, η΄, ϑ΄.* — Zusammenhängender und *zwar fast mit genau denselben Worten*, die Hermogenes hier als die passendsten befunden hat, ist von Aristides dieselbe Sache noch einmal an einer ganz andern Stelle besprochen. [Vgl. *Περὶ ἐπιμελείας α΄*. Dind. t. II. p. 754.] *καὶ ὅταν τις μὴ ψιλὰ τὰ πράγματα ἐκτίϑηται, ἀλλὰ μετὰ τῶν παρακολουϑούντων αὐτοῖς καὶ τῆς τῶν πραγμάτων φύσεως, οἷον ἢ τρόπον λέγω, ἢ χρόνον ἢ αἰτίαν ἢ τόπον.* Hermogenes hat consequenter Weise dieses in den Abschnitt von der „*Erweiterung*" gesetzt. Die *ἐπιμέλεια* — Sorgfalt — bedeutet bei ihm etwas ganz Anderes und fällt unter

---

31) Dergleichen Wiederholungen sind bei Hermogenes ungemein häufig, den überhaupt die Liebe zu seinem Gegenstande und der Eifer durchaus deutlich zu sein vielfach zu breiter Redseligkeit verleitet.

32) cf. p. 318. *ὅταν μὴ ψιλὰ λέγῃ τὰ πράγματα μηδὲ κατ' ἑαυτά, ἀλλὰ μετὰ τῶν παρακολουϑούντων, οἷον τόπου, χρόνου, αἰτίας, τρόπου, προσώπου καὶ ἔτι γνώμης τοῦ προσώπου.*

den Begriff der *Schönheit* — *κάλλος* —. Was Aristides darunter versteht, ist aus dem mit äusserster Flüchtigkeit gearbeiteten und nur wenige Zeilen umfassenden Abschnitt nicht ersichtlich. Was er unter *α'. κατὰ γνώμην* anführt, gehört fast durchaus besser unter *περιβολή*. — *β'. σχήματα* enthält nur: *μερισμῷ χρῆσθαι* — also *Partitionen* —, was gleichfalls zur Peribole gehört und *γ'. ἀπαγγελία: πυκνὴ καὶ ἐπάλληλος* — *dicht* und *gedrängt* — gehört nach Hermogenes zu den *Figuren* der *γοργότης* — *Lebhaftigkeit:* cf. Hermogenes p. 347, 348. —

Als *Methoden* für die Fülle giebt Hermogenes den Fall an, wenn man die *Reihenfolge der Dinge umkehrt* — *ἀναστρέφειν τὰ πράγματα* —, das Zweite zuerst sagt und dann gezwungen ist das *Erste einzufügen* — *ἐπεμβολή* — oder *nachträglich anzuhängen* — *ἐπισυνάπτειν* —, und wenn man den *Beweis* — *πίστιν* — oder die *Motivirung* — *κατασκευάς* voranschickt und dann die *Behauptung* — *πρότασιν* folgen lässt.

Auf dasselbe kommt hinaus, was Aristides *A'. γ'* angeführt hat: — *ἐμβάλλειν νοήματα*, doch setzt er es unter *A'.* d. h. also unter die Kategorie *κατὰ γνώμην*, wogegen Hermogenes wiederholt betont, dass es *Methode* ist.

Der folgende Abschnitt über den *Ausdruck* [Hermog. p. 321 und 322.] ist von entscheidender Wichtigkeit. Die Polemik gegen den Verfasser der *τέχναι* tritt hier auf das Evidenteste hervor.

Aristides hat unter *Γ'.* nur den einen Paragraphen *α'*: Fülle des Ausdruckes entsteht, wenn man *gleichbedeutende, synonyme* Ausdrücke braucht: *ὅταν τις τοῖς ἰσοδυναμοῦσι χρῆται.* Dagegen Hermogenes: „Eine besondere Art des Ausdruckes der „‚Fülle‘ giebt es nach meiner Ansicht nicht, *es müsste denn* „*Jemand die mit andern gleichbedeutenden Ausdrücke* — *ἰσο-* „*δυναμούσας ἑτέραις λέξεσι* —, *weil man beide neben ein-* „*ander stellen kann, als der Fülle eigen bezeichnen,* wie *τί* „*ἐροῦμεν*; und *τί φήσομεν*; oder *κρίσεις καὶ ἀγῶνες* u. s. w.... „Dergleichen Beispiele finden sich bei dem ‚Redner‘ zu Tausen- „den, *die haben denn auch Einige herausstudirt, wie sie eben* „*seine Reden studiren, und haben gesagt, sie seien der Fülle* „*eigen.* Ich aber habe meine Ansicht darüber schon gesagt. „Denn sie mögen wohl eine Art Pleonasmus enthalten, oder eine „*Vorhaltung* — *ἔλεγχον* — oder *Häufung* — *αὔξησις* — oder „auch *Deutlichkeit* bezwecken oder so etwas Aehnliches, Fülle

„jedoch, wenn sie auch den Anschein derselben haben, enthalten „sie *doch keineswegs hinsichtlich des Ausdruckes.* Denn kein „Ausdruck für sich allein enthält Fülle, sondern ich sollte meinen, „es geschieht durch die Verbindung mit einander, dass sie auch „nur den Schein derselben hervorbringen“ [33]). Nicht die Worte, sondern ihre parallele Stellung bringe den Eindruck hervor, das Verfahren habe also auch nichts *mit dem Ausdrucke* zu thun, sondern es gehöre in die *Methode.* Das ist unzweifelhaft richtig und es ist nicht anzunehmen, dass, wenn der Autor der Technai dieses gelesen hätte, er seinen Satz geschrieben haben würde.

Hermogenes bezeichnet das in Rede stehende Verfahren, welches ebensowohl auf ganze Kola, ja auf ganze Gedanken angewendet werden kann, als *ἐπιμονή* — d. h. *nachdrückliches Verweilen* bei einer Sache, in der man sich stark fühlt: [*ταῖς ... ἐπιμοναῖς, ἐφ' ὧν ἰσχύομεν πραγμάτων χρώμεθα*]. Es ist also nicht sowohl der Fülle angehörig als vielmehr der *Methode der δεινότης.* Doch kann man in manchen Fällen die *ἐπιμονή* als eine Methode der *περιβολή* ansehen.

Zu den *Figuren* der *„erweiterten Rede“* rechnet Hermogenes erstens alle diejenigen, welche mit Nothwendigkeit als Ergänzung einen zweiten oder dritten Gedanken herbeiziehen — *τὰ ἐφελκόμενα δευτέρας ἢ καὶ τρίτας ἐννοίας* —, zweitens gewisse andere, die das nicht thun — *ἄλλα ἄττα* — [34]), die also für sich selbst bestehen. Zunächst werden die der ersten Kate-

---

[33]) cf. p. 321, 3. *Λέξις δὲ καθ' ἑαυτὴν ἰδία περιβολῆς ὥσπερ ἦσαν ἄλλαι τινὲς ἴδιαι τῶν ἄλλων ἰδεῶν, οὐκ ἔστι κατά γε ἐμέ, πλὴν εἰ μή τις τὰς ἰσοδυναμούσας ἑτέραις λέξεσι διὰ τὸ ἐκ παραλλήλου δύνασθαι τίθεσθαι περιβολῆς ἰδίας λέγοι, οἷόν ἐστι καὶ τὸ τί ἐροῦμεν; καὶ τὸ τί φήσομεν; κ. τ. λ. . . . . καὶ ὅλως μυρία ἐστὶ τούτου παρὰ τῷ ῥήτορι παραδείγματα, ἃ καὶ ἐξετάζοντές τινες, ὡς ἂν ἐξετάσαιεν αὐτοὶ τοὺς λόγους, εἰρήκασι περιβολῆς εἶναι ἴδια. ἀλλ' ἡμεῖς τό γε ἡμῖν δοκοῦν περὶ τούτων εἰρήκαμεν. πλεονασμὸν μὲν γὰρ ἴσως ἔχει τινὰ καὶ ἤτοι ἔλεγχον ἢ αὔξησιν ἢ σαφήνειαν ἢ τι τῶν τοιούτων, περιβολὴν δὲ εἰ καὶ ἐμφαίνει, ἀλλ' οὖν οὐ κατὰ τὴν λέξιν· οὐδεμία μὲν γὰρ λέξις αὐτή καθ' ἑαυτὴν ἔχει περιβολὴν, τῇ δὲ πρὸς ἀλλήλαις οἶμαι συμπλοκῇ καὶ τὴν ἔμφασιν τοῦ περιβεβλῆσθαι ποιοῦσιν κ. τ. λ.* Den in **ἔλεγχος** liegenden Begriff der *„Aufzählung überführender Beweismittel“* habe ich durch *„Vorhaltung“* wiederzugeben gemeint; *αὔξησις* eigentlich *„Steigerung durch Wiederholung“*.

[34]) Wie aus dem Gegensatz hervorgeht: cf. p. 322, 25: *δυνάμενα στῆσαι τὰς ἐννοίας αὐτὰς ἐφ' ἑαυτῶν.*

gorie aufgezählt. Der Vergleich mit Aristides ergiebt, abgesehen von der vielfach erwähnten Ueberlegenheit des Hermogenes in Definition und Motivirung, dass er manches Ueberflüssige fortgelassen, Einzelnes in wesentlichen Punkten erweitert, mehrere neue Figuren hinzugefügt hat, kurz, dass hier wie überall die Technai mit besonnener Kritik benutzt sind. Hermogenes führt an:

1) Die *ἀπαρίϑμησις* — *Aufzählung* —, die, wenn sie bald abschliesst, auch zur *εὐκρίνεια* und *ἀφέλεια* gehört, wenn sie jedoch länger ausgedehnt wird, Fülle erzeugt: — *τὸ γὰρ διὰ μακροῦ περιβλητικόν* —. Wenn sie als *Recapitulation* — *ἐξ ἐπαναλήψεως* — in dieser Weise — also *διὰ μακροῦ* — auftritt, so entsteht aus dem ersten Grunde *εὐκρίνεια*, aus dem letzteren Fülle. Als der Aufzählung *ähnlich* wird noch hinzugefügt: *τὸ ἀπαριϑμητικόν* — *„erstens — dann"* — und *τὸ κατὰ προτίμησιν λεγόμενον* — *„am meisten — sodann"* — Aristides giebt *B'. β'* nur *ἀπαρίϑμησις* an.

2) *τὸ καϑ' ὑπόϑεσιν σχῆμα* — hypothetische Sätze, namentlich *μετὰ μερισμοῦ* d. h. wenn man eine doppelte Annahme aufstellt: — *εἰ μὲν* — *εἰ δὲ* —. Bei Aristides ohne diesen Zusatz *B'. α'*.

3) *οἱ πλαγιασμοί.* — *Participial-Constructionen* — und keineswegs nur in den cass. obliqu., wie Volkmann annimmt, sondern auch im Nominativ [vgl. Aristides *B'. ζ'*]. Hierzu macht Hermogenes einen Excurs: [cf. p. 324.] Die *περιβολή* kann überall stattfinden, ausser bei der kurz abgebrochenen, kommatischen Rede, deswegen wendet sie Demosthenes vorzüglich an, mehr als alle andern Ideen. — Ihm ist es überall um Grösse zu thun. Aber die übrigen zur Grösse gehörigen Ideen beschränken sich auf die *öffentlichen* — *δημόσιοι* — Reden, mit Ausnahme der *σφοδρότης*, die auch in *ἰδιωτικοῖς* — Privatreden — vorkommen kann. Die *περιβολή* jedoch hat ihre Stelle in den einen wie in den andern.

4) *τὸ ἐπιτρέχον καλούμενον σχῆμα ἐκ τοῦ παρασυναπτικοῦ*, welches Aristides *nicht* hat. — Es bedeutet die Figur kurz von einer Thatsache auf eine andere überzugehen, die also auf diese Weise herbeigezogen wird — *ἐφέλκεται* [z. B. *ἐπειδὴ....*]. *Παρασυναπτικοί* — *verbindend* — heissen bei Apollon. Bekk. An. p. 643, 1 die Partikeln *ἐπεί*, *ἐπειδή*, *ἐπείπερ*, *ἐπειδήπερ*.

5) *αἱ ὑποστάσεις* — [bei Aristides *B'. α'*], was man mit „*Exemplificirung*", „*Substanziirung*", „*Gegenständlichkeit*" übersetzen könnte[35]), die Figur nämlich, statt des *allgemeinen bezeichnenden* Ausdruckes für eine Sache ein *τοιοῦτον* oder *οὕτως* etc. zu setzen mit darauf folgendem *ὥστε* etc., so dass also in Form eines Consecutivsatzes die gegenständliche Beschaffenheit der in Rede stehenden Vorstellung, der factische Inhalt des erforderlichen Begriffes angegeben wird. Hermogenes wie Aristides geben hier, wie vielfach in dem Kapitel der Figuren, nichts als den blossen Namen der Figur und überlassen die Erläuterung den Beispielen, ein Verfahren, was das Verständniss hier sehr erschwert. Bei Aristides freilich ist dies die fast ausnahmslos angewandte Manier, während Hermogenes sonst auf das entgegengesetzte Verfahren sich etwas zu Gute thut.

6) *Οἱ μερισμοί.* — [Bei Aristides *B'. δ'.* Er unterscheidet *εἰς πρόσωπα* und *εἰς πρόσωπον καὶ τόπον*, was Hermogenes weglässt, wie die Eintheilung denn in der That auf einem sehr äusserlichen Grunde beruht.] — Die *Partitio*, *Zerlegung*, [z. B. mit *μέν* und *δέ* oder dgl., wobei der mit *δέ* eingeleitete Nachsatz die *ἀνταπόδοσις* heisst]. Wenn nun der Vordersatz *lang* ist — *διὰ μακροῦ ἀπολαμβάνοι τὴν ἀνταπόδοσιν* —, wenn er in sich eine neue Figur der *Erweiterung* — *περιβολή* — enthält, so entsteht die *μεστότης* — Fülle im eigentlichen Sinn, die eine *περιβολὴ πλεονάσασα ἐν ἑαυτῇ*, gleichsam eine *περιβολὴ περιβεβλημένη* ist. — Wenn dagegen die einzelnen Kola bei dieser Figur sehr kurz sind, so entsteht *Lebhaftigkeit* — *γοργότης* — der Rede — *δι' ἐλαχίστου δὲ γοργὸν ποιεῖ* —. Entsprechen sich aber die Kola in rhythmischer Weise, gleichsam wie Strophe und Antistrophe — *παρίσωσις* —, so entsteht dadurch zugleich *ἐπιμέλεια* und *κάλλος* — *Sorgfalt* und *Schönheit* der Rede.

Ebenso entsteht „*Fülle*", wenn in dem so zerlegten Satze noch Zwischensätze — *ἐπεμβολαί* — vorkommen. Natürlich

---

[35]) Mir scheint die Benennung der Figur auf den *hiermit* analogen Bedeutungen von *ὑπόστασις* zu beruhen: — „Stoff", „Materie" u. s. w., während *Passow* s. v. sie gewiss unrichtig von der *räumlichen* Bedeutung des Wortes herleitet und angiebt: „*die Form des Ausdrucks, durch welche man eine Sache recht unter die Augen stellt*".

muss hier sorgfältig darauf geachtet werden, dass die Deutlichkeit nicht leidet und nicht *σύγχυσις* und *Verworrenheit* eintritt.

Es folgen nun noch die übrigen — *ἄλλα ἄττα* — Figuren der *περιβολή*, d. h. diejenigen, welche nicht mit *Nothwendigkeit* den folgenden Gedanken nach sich ziehen, sondern auch für sich allein stehen können. So das Schema *κατ' ἄρσιν καὶ θέσιν* — eine Verneinung mit folgender Bejahung — [*οὐκ* — *ἀλλὰ* oder *οὐ μόνον, ἀλλὰ καὶ . . . κ. τ. λ.*]. Bei Aristides *Περιβολ. Β'. δ'* ist es unter dem Namen *ἐπιμερισμοί* als Unterabtheilung der *μερισμοί* angegeben, was offenbar nicht richtig ist. —

Ferner gehören *Zwischensätze, Parenthesen* hierher — *κατὰ συστροφὴν λεγόμενον σχῆμα* — *ὑποστρέφειν τὴν ἔννοιαν καὶ ἐπεμβάλλειν ἕτερα νοήματα* —, wobei jedoch die einzelnen Kola eine gewisse Länge haben müssen, da sonst, wie schon oben bemerkt, statt der *περιβολή* vielmehr *γοργότης* entsteht.

Ueber Bildung der *Kola*, *Wortstellung*, *Rhythmus* und *Schluss* ist Besonderes bei der *περιβολή* nicht zu sagen. Dieselben können aus allen andern Stilarten in die *περιβολή* übergehen, nur nicht aus der *καθαρότης*, da diese den Gegensatz zu jener bildet. Dass diese beiden Ideen dennoch in eine gewisse Verbindung mit einander treten können, ist schon am Schluss des Abschnittes über die *εὐκρίνεια* [36]) bemerkt worden. Es kann die Rede dem *Inhalte* nach *περιβολή* enthalten, also Ausführlichkeit, und in der *Form* *καθαρότης*, und umgekehrt: ein einfacher und unausgeführter Gedanke — *καθαρὸν καὶ ψιλόν* — in der äusseren Form der *περιβολή* vorgetragen werden. — Eine derartige Unterscheidung zwischen Wesen und Form, verbunden andrerseits mit dem Bewusstsein, dass beide sich gegenseitig bedingen, findet sich in dem Werke des Aristides nirgends.

---

[36]) Vgl. oben: S. 170.

Περὶ ἐπιμελείας καὶ κάλλους.

Ueber Sorgfalt und Schönheit der Rede.

Das dritte Hauptelement des Stiles ist die Schönheit und Eurhythmie, welcher entgegengesetzt ist die nachlässige und unrhythmische Schreibart, die freilich auch unter Umständen ihre Verwendung hat, wie bei der τραχύτης und σφοδρότης.

Bei Aristides findet sich nichts dem Entsprechendes, denn der Abschnitt περὶ ἐπιμελείας [cf. Dind. t. II. p. 754.], der schon zu den am Schlusse stehenden und ganz flüchtig behandelten gehört, enthält, wie ein Blick lehrt, etwas ganz Anderes. Das unter α' Aufgeführte gehört durchweg unter die Kategorie der „Ausführlichkeit" — περιβολή — und ist unter diesem Abschnitt von Hermogenes in Betracht gezogen, wie ich oben[37]) bemerkt habe. Ebenso enthält β', über das Schema, nur μερισμῷ χρῆσθαι, was Aristides selbst unter Περιβολή B'. δ' auch aufführt. Das unter γ' über den Ausdruck Bemerkte, derselbe müsste *πυκνὴ καὶ ἐπάλληλος* — *gedrängt* und *gehäuft* — sein, würde nach dem Urtheil, das Hermogenes an einer früheren Stelle ausspricht[38]), garnicht den Ausdruck betreffen, da dieser es mit der Wahl der einzelnen Worte zu thun hat, sondern die *Methode des Vortrags.* Und in der That bedient sich Hermogenes des hier gebrauchten Ausdruckes, um die Vortragsart der *γοργότης* zu bezeichnen: [cf. p. 346]. Τὸ κατ' ὄνομα κομματικόν und αἱ πυκναὶ καὶ δι' ἐλαχίστου ἐξαλλαγαί scheinen mir grade das zu bezeichnen, was Aristides mit ἀπαγγελία πυκνὴ καὶ ἐπάλληλος sagen will. — Es leuchtet ein, dass die Regel bei Hermogenes an der richtigen Stelle steht.

Der Begriff der ἐπιμέλεια bei Aristides ist in sich unzusammenhängend und nichtssagend, es sind einzelne willkürlich zusammengestellte Vorschriften, die der Rede den Character einer gewissen Gesuchtheit in der Form verleihen sollen, worin aber durchaus kein characteristischer Unterschied grade dieser Idee von den übrigen liegt.

Der Begriff des κάλλος fehlt bei Aristides ganz und gar und dieses, wie die mangelhafte Behandlung der ἐπιμέλεια scheint mir ein abermaliger Beweis der Priorität der τέχναι

---

37) Vgl. oben S. 186.

38) Vgl. oben S. 188.

ῥητορικαί. Die Art, wie Hermogenes beides in seiner Zusammengehörigkeit klar und bestimmt darstellt, würde einen Späteren, der ihn benutzte oder gar verbessern wollte, nothwendig veranlasst haben, in irgend einer Weise wenigstens an den Stoff zu erinnern.

Unter „*Schönheit*" versteht Hermogenes im Allgemeinen, dass die Rede in Inhalt, Methode, Ausdruck und im Uebrigen *ebenmässig* und *wohlübereinstimmend* sei — *εὐάρμοστον καὶ σύμμετρον* —, so dass sie in allen Theilen den Character der einen Idee trage, die sie grade zur Darstellung bringt, oder auch die entsprechende characteristische Färbung derjenigen Ideen, die gemischt in ihr erscheinen. Sie ist das, was beim Körper die *Farbe* — *ὥσπερ ἐν σώματι χρῶμα*. Es soll eine jede Idee für sich in den einzelnen Gliedern der Rede die ihr entsprechende Färbung erhalten und wieder soll dem Ganzen ein wohl übereinstimmender Gesammtcharacter verliehen werden, so dass nach Platos Wort Kopf und Fuss mit der Mitte zusammenpassen und einen Körper bilden und nicht bunt das Einzelne an einander gehängt werde. Denn wäre dann auch das Einzelne noch so schön, so würde doch dem Ganzen die Schönheit mangeln.

Von dieser der Rede *innewohnenden* Schönheit unterscheidet Hermogenes auf das Schärfste den der Rede *äusserlich angefügten Schmuck* — *κόσμος τις ἐπικείμενος ἔξωθεν κομμωτικός* —, den Manche, namentlich Isokrates, allein unter Schönheit verstehen. Nichtsdestoweniger geht er auf diese Art der „Schönheit" sehr ausführlich ein, da grade sie auf die Zuhörer einen blendenden Eindruck mache, und da die Redner sich ihrer sehr viel bedienen, auch Demosthenes, obgleich Letzterer mit gewissen Einschränkungen.

Da ist nun zunächst hervorzuheben, dass diese Art von Schönheit mit dem Inhalt und der Vortragsmethode nichts zu thun hat, sondern sich nur in Ausdruck, Figuren und dem Rhythmus mit seinen verschiedenen Theilen zeigt.

Schön ist der *reine Ausdruck*. Rauhe und tropische Ausdrücke können wohl kräftig sein, aber nicht schön. Isokrates vermeidet sie durchaus. Kurze Worte empfehlen sich besonders.

Der Abschnitt über die *Figuren*, welche als zierlicher Schmuck der Rede gelten, ist von Hermogenes sehr eingehend behandelt und interessant durch das richtige Urtheil und den guten Geschmack, die ihn hier wie überall als einen Gegner der gedanken-

losen Schönrednerei zeigen, der die Grenze sehr fein zu bestimmen weiss, bis zu welcher die äussere Formen-Gewandtheit ein Recht zu beanspruchen hat.

Er handelt zunächst von der *παρίσωσις*, dem Gleichklang der Sylben am Anfange oder am Ende der Worte und Kola. Wie z. B. Plato beginnt: *Παυσανίου δὲ παυσαμένου, διδάσκουσι γάρ με ἴσα λέγειν οἱ σοφοί.* Oder wenn kurze aufeinanderfolgende Kola immer mit denselben Sylben enden: z. B. *μηδὲν ἀληθὲς ἀπηγγελκότα . . . κεκωλυκότα . . . χρόνους κατανηλωκότα . . . πεποιηκότα.* Wenn man in einem solchen Satze die gleichklingenden Participien immer an das Ende stellte, so würde das zwar sehr zierlich klingen, aber durchaus nicht den Eindruck des Ungekünstelten machen und daher keineswegs auf die Ueberzeugung wirken. Demosthenes, der Meister der Rede, vermeidet solche Parisosis, auch wenn sie sich von selbst darbietet, durch Umstellung, Wechsel der Worte etc. Isokrates dagegen, „*dem es mehr auf Schönheit und Sorgfalt des Stils* „*als auf Ueberzeugungskraft und Wahrheit ankommt*“, erkünstelt die Parisosis gewaltsam, auch wo sie sich von selbst nicht bietet [39]).

Als eine Art der Parisosis kann man die *ἐπαναφορά* ansehen, die Wiederholung desselben Wortes oder mehrerer am Anfange der einzelnen Satzglieder. Die Epanophora kann zugleich den Eindruck der glanzvollen und kräftigen Diction hervorbringen. Beides ist ja der Schönheit verwandt. Sind die einzelnen Satzglieder sehr klein und folgen kommatisch, schnell auf einander, so macht sie die Rede *γοργόν* — *lebhaft bewegt.*

Ganz ebenso verhält es sich mit der *ἀντιστροφή*, der Wiederholung desselben Wortes am *Ende* der einzelnen Kola oder Kommata.

Hierher gehört auch die *ἐπαναστροφή*. Sie entsteht, wenn das Wort, welches den Schluss des einen Kolon bildet, zugleich den Anfang des nächsten macht. Doch macht es den Eindruck der Absichtlichkeit und Künstelei, wenn die letzte Sylbe eines Wortes als neues Wort unmittelbar darauf wiederholt wird, wie z. B. bei Thucydides: *Σαμία μία ναῦς* oder Ilias, *B*: *Πρόθοος θοὸς ἡγεμόνευε.*

---

39) cf. p. 334, 15. ff. . . . . *διὰ τὸ μέλλειν αὐτῷ κάλλους μᾶλλον καὶ ἐπιμελείας ἢ πιθανότητος καὶ ἀληθείας.*

Aus dem Folgenden sind noch hervorzuheben die Figur des *κλιμωκωτόν*, die *Steigerung*, *τὰ καινοπρεπῆ σχήματα ungewöhnliche Wendungen*, wozu man z. B. auch die durch doppelte Verneinung entstehende Bejahung rechnen kann, und das *πολύπτωτον*, Anwendung desselben Wortes in wechselndem Casus am Anfange der einzelnen Kola.

Die *Kola* sollen mässig lang sein und bei ihrer Verbindung soll der Hiatus durchaus vermieden werden. Dem Isokrates lag die Schönheit und Euphonie so sehr am Herzen, dass er dieses Gesetz auch auf die Verbindung der Perioden und so also durch die ganze Rede hin ausdehnte. Eine Anzahl kurzer, durch eingeschobene Sätze unterbrochener Kola verlangen einen volltönenden Schluss. Auf die *Composition* ist die grösseste Sorgfalt zu verwenden. Der Rhythmus muss sich fast dem Verse nähern, die mit einander wechselnden Versfüsse müssen unter sich verwandt sein. Ungleichartige Rhythmen würden *τραχύτης* hervorbringen. Namentlich aber muss man sich hüten, gleichlange Worte mit gleicher Quantität und demselben Accent in Verbindung zu bringen, sondern muss lange mit kurzen und ungleichartige Quantitäten und Accente geschickt miteinander wechseln lassen.

Am *Schlusse* steht am besten ein einsylbiges, langes Wort oder ein Wort mit langer Endsylbe und vorhergehenden Kürzen, da es darauf ankommt zu dem Fluss der Rede im Klange einen abschliessenden Gegensatz zu haben.

Περὶ γοργότητος.

Ueber die Lebendigkeit der Rede.

Um nicht einförmig zu werden bedarf die Rede der *γοργότης* — *Lebendigkeit*. Entgegengesetzt ist derselben das *Nachlässige* und *Schleppende* des Stils — *ἀνειμένον καὶ ὕπτιον.*

Von Allem, was dieser Abschnitt enthält, findet sich in den Technai des Aristides auch nicht die geringste Erwähnung, denn die Aufführung einer der hier behandelten Figuren, der *ὑποστροφή* bei Aristides, im zweiten Theil *περὶ ἀφελ. λογ. Α'. ζ'* geschieht durchaus beiläufig und zufällig und kann vielmehr zum Beweise dienen, dass der Verfasser den Hermogenes nicht gekannt hat. Der Umstand ferner, dass Hermogenes eine grose Anzahl

von Figuren, die er, wenn sie sich auf längere Kola erstrecken, der Idee der *περιβολή* zuweist, in dem Falle, dass sie bei kurzen, kommatischen Satzgliedern vorkommen, als *γοργότης* hervorbringend qualificirt, eine Unterscheidung, die durch seine ganze Schrift an vielen Stellen sehr stark betont sich wiederholt, und dass dagegen Aristides in seiner sehr ausführlichen Behandlung der *περιβολή* und auch sonst von diesem Unterschiede absolut garnichts weiss, dieser Umstand schliesst abermals die Annahme einer Benutzung des Hermogenes durch Aristides völlig aus.

Der Abschnitt bei Hermogenes enthält demgemäss auch keine Aeusserungen, die eine Kritik des Aristides oder eine Polemik gegen ihn erkennen oder errathen lassen, wie das bei den früheren der Fall war. Ich beschränke mich daher hier auf ein kurzes Referat des Inhalts.

In Bezug auf den *Inhalt* findet die *γοργότης* nicht statt, wenn man nicht scharfe, schlagende und witzige Gedanken dahin rechnen will — *ὀξύτης* und *δριμύτης* —. Sie besteht vorzüglich in der *Methode* und in der *Composition*, dem *Rhythmus*. Häufige Einschnitte, kurze Satzglieder und Wechsel im Satzbau, ferner Antithesen verleihen der Rede Lebendigkeit. Ebenso die Apostrophe, obwohl diese eher eine Figur zu nennen ist. Auch die *μετάβασις* hat dieselbe Wirkung, worunter hier verstanden ist der Wechsel der Anrede, mit dem man sich bald an die Richter, bald an den Gegner etc. wendet.

Unter den *Figuren* sind zu unterscheiden diejenigen, welche ihrer Natur nach „*lebendig*“ sind und die, welche ein Hülfsmittel sind um dem Stil das *Schleppende* — *ὑπτιότητα* — zu nehmen. Zu den Letzteren gehört die *ὑποστροφή*, auch *καταπλοκή* genannt, eine kurze parenthetische Einschiebung, die den Fortgang der Erzählung nicht unterbricht. Sie macht die Erzählung klarer und zugleich lebendig.

Wie schon gesagt, erwähnt Aristides diese Figur im zweiten Buch der Technai *A'*. *ζ'*. Die Stelle lautet dort: „Ebenso behaupte ich, dass auch im *Rhythmus* ein Unterschied stattfindet „zwischen der „*einfachen*“ *Rede* und der „*politischen*“ und zwar „der Unterschied, der sich durchgehend zwischen beiden findet, „dass nämlich die Einfachheit des Stils den ruhigen Fortgang der „Rede erfordert, so dass das Ohr immer durch Gleichartiges be„rührt wird und nirgends Einschnitte entstehen und nichts dem „Hörer Anstoss bietet: wo aber im Fluss der Rede eine Hypostrophe

„eintritt und das Ohr gleichsam anstösst an dem Einschnitt, den „die Hypostrophe mit sich bringt, da bekommt die Darstellung „den *Anstrich* [σχῆμα] der Gerichtsrede und ist *im Rhythmus* „schon mehr zur politischen Rede geworden. Solcherlei Wen„dungen erregen immer die Aufmerksamkeit des Zuhörers [ἐπι„στρέφειν] und lassen ihn nicht einfach der Rede sich hingeben „[ἐπακολουθεῖν], wie das die einfache Darstellung bewirkt" [40]).

Abgesehen von der verschiedenen Anwendung des Ausdruckes σχῆμα, die ja bei Aristides durchgehend ist, wie oben besprochen [41]), ist hier in sehr äusserlicher und verkehrter Auffassung der Gebrauch der in Rede stehenden Figur als Sache des Rhythmus dargestellt. Es bedarf nicht des Beweises, dass das nicht möglich war bei Jemandem, der Hermogenes' grade in diesen Unterscheidungen so klares und überzeugendes System auch nur einmal gelesen hatte.

In der Besprechung seines Beispieles [η'. Speng. II. p. 514.] braucht übrigens Aristides für dasselbe auch den Ausdruck γοργόν. Er sagt von der Hypostrophe: σφόδρα γοργὸν ἐποίησε τὸν λόγον καὶ κινδυνεύει καὶ πολιτικὸς γεγονέναι τῷ ῥυθμῷ ὁ λόγος.

Unter den Figuren, die die Lebendigkeit des Stils hervorbringen, führt Hermogenes ferner auf: τὸ ἐπιτρέχον καλούμενον σχῆμα, d. h. gedrängte, verkürzte Constructionen. Dann das ἀσύνδετον κομματικόν, kurze, ohne Verbindung aneinandergereihte Sätze und τὸ κατ' ὄνομα κομματικόν — Aufzählungen einzelner Worte. Ferner αἱ πυκναὶ καὶ δι' ἐλαχίστου ἐξαλλαγαί, schnelle Aufeinanderfolge kurzer Satzglieder. Etwas Aehnliches meint wohl Aristides ἐπιμελ. γ', wo er λέξεις πυκναί als Kennzeichen der ἐπιμέλεια anführt, worüber oben

40) cf. Dind. II. p. 771, 3. *Καὶ περὶ τοὺς ῥυθμοὺς ὁμοίως λέγομεν διαφοράν τινα εἶναι τοῦ πολιτικοῦ λόγου πρὸς τὸν ἀφελῆ· καὶ ὅλως ἡ διαφορὰ τῆς ἀφελείας πρὸς τὸν πολιτικὸν λόγον, ὅτι τῆς μὲν ἀφελείας ἐστὶ τὸ ἁπλῶς προχωρεῖν τὸν λόγον καὶ ἕλκεσθαι ἀεὶ τὴν ἀκοὴν κατὰ τὸ ὅμοιον καὶ μηδαμοῦ ἐκκοπὰς εἶναι τοῦ λόγου, μηδὲ ἐνίστασθαί που πρὸς τὴν ἀκοήν· ὅπου δὲ προϊόντος τοῦ λόγου ὑποστροφὴ γέγονε καὶ ὥσπερ τι πρὸς τὴν ἀκοὴν ἀντέστη ἐκ τῆς ἐκκοπῆς τῆς κατὰ τὴν ὑποστροφήν, ἐνταῦθα ἀγωνιστικὸν τὸ σχῆμα καὶ λόγος ἤδη τῷ ῥυθμῷ πολιτικώτερος γέγονεν· ἐπιστρέφει γὰρ ἀεὶ τὸν ἀκροατὴν τὰ τοιαῦτα καὶ οὐκ ἐᾷ ἁπλῶς ἐπακολουθεῖν· ὅπερ ἐργάζεται ἡ ἀφέλεια.*

41) Vgl. oben S. 159. 162. Anm. 12.

schon gehandelt ist. — Ferner erwähnt Hermogenes eine Anzahl von Figuren, die auf längere Kola angewandt *κάλλος* oder *περιβολή* hervorbringen, bei kurzen, kommatischen Sätzen dagegen die *γοργότης* erzeugen. Wie *οἱ μερισμοί* —, *τὸ κατ' ἐπαναφορὰν κομματικόν* —, *τὸ κατ' ἀντιστροφὴν κομματ.* —, *συμπλοκαί* etc.

An die Besprechung des *πλαγιασμός* — *Participialconstructionen* —, der ja in dem Abschnitte über *περιβολή* eine bedeutende Rolle spielt, knüpft sich bei Hermogenes die scharfsinnige und feine Unterscheidung zwischen den Figuren, die nur scheinbar die Rede „lebendig“ machen, die ferner den Anschein und die Wirkung zugleich hervorbringen und endlich denen, die wirklich diese Kraft haben, aber nicht sie zu haben scheinen. An einer Anzahl von Beispielen weist er nach, dass aneinandergereihte, verschlungene Participialconstructionen mitunter den äusseren Eindruck machen, als ob sie schnellen, lebendigen Wechsel enthielten, während sie in Wahrheit bei einem und demselben Gedanken verweilen und ihn in seinen Einzelnheiten ausführen. Das aber ist der Begriff der *περιβολή*, der Fülle und Ausführlichkeit. Andere derartige Constructionen, die vielleicht einfacher aussehen und den Anschein der Mannigfaltigkeit nicht haben, weisen in der That jenen schnellen Wechsel verschiedener Gedanken auf, den er mit dem Namen *γοργότης* bezeichnet.

Im *Ausdrucke* sind kurze Worte vorzuziehen, die *Kola* müssen durchaus kurz sein.

In der *Composition* soll der Hiatus vermieden werden, die *Trochäen* sollen vorherrschen. Auch die Dichter, wenn sie den Eindruck der Lebendigkeit machen wollen, bedienen sich der *trochäischen Tetrameter*, sie sind *γοργότεροι* und *λογοειδέστεροι*, so Menander und Archilochus. — Der *Schluss* muss gleichfalls *trochäisch* sein.

Περὶ ἤθους.

Ueber das „Ethos“ der Rede.

Unter „*Ethos*“ versteht Hermogenes nicht lediglich die characteristische Färbung der Rede, vermöge welcher zum Beispiel der Redende dem Wesen der Personen gerecht wird, in

deren Sinne er spricht [in diesem Sinne war das Wort bei den Rhetorikern gebräuchlich], sondern er verbindet damit einen neuen, viel weiteren Sinn, in dem es ihm allein eigen ist.

Ich habe schon oben [42]) darauf hingewiesen, dass eine deutsche Uebersetzung des Wortes nicht thunlich erscheint und dass die Ausdrücke „Individualität", „Subjectivität", „Persönlichkeit" der Rede mir noch am ehesten den Begriff wiederzugeben scheinen, da das Gemeinsame aller der verschiedenartigen Unterabtheilungen des Ethos darin besteht, dass durch den grade vorliegenden Stoff angeregt die innere persönliche Eigenart, die sittliche Natur des Redenden hervortritt und der Rede neben ihrem sachlichen Inhalt noch eine besondere Färbung verleiht. Hermogenes giebt allerdings diese Definition nicht selbst. Er giebt in diesem Falle aber überhaupt gar keine oder doch nur eine lediglich negative und überlässt es ausdrücklich dem Leser aus der Abhandlung über die einzelnen Theile sich den Begriff des Ganzen selbst zu bilden. Dass übrigens der Begriff des Ethos nicht nur die Sache selbst, sondern ebensowohl die geschickte Nachahmung derselben bezeichnet, versteht sich, obwohl es grade hier am auffallendsten erscheinen dürfte, nach dem ganzen Character der sophistischen Rhetorik auch bei einem Hermogenes von selbst.

Die Idee des Ethos in der Rede entsteht durch *ἐπιείκεια καὶ ἀφέλεια* — *Billigkeit* und *Schlichtheit* —, und was mit jenen zusammenhängt, das *ἀληθὲς καὶ ἐνδιάθετον* — *Wahrheit* und *von Innen heraus sich kundgebende Ueberzeugung*. Auch die *βαρύτης* — das *Gewicht* der Rede — gehört zu dem Begriff des Ethos, aber *nicht als selbstständige Idee* und „*sie kann* „*auch für sich allein garnicht betrachtet werden*", sondern nur insofern sie mit einer der vorgenannten Stilarten in Verbindung auftritt.

Zweierlei zeigt schon in dieser Einleitung den Gegensatz zu Aristides, erstlich, dass, während dieser den *λόγος ἀφελής* als eine besondere Darstellungsart in generellem Gegensatze dem *λόγος πολιτικός* gegenüberstellt, Hermogenes die *ἀφέλεια* als eine besondere Stilgattung für sich aufführt, die so gut wie die andere ein integrirender Bestandtheil des *λόγος πολιτικός* sein kann.

---

42). Vgl. oben S. 155. Anm. 8.

Zweitens enthält die Bemerkung über die *βαρύτης*, von der Hermogenes sagt: „*οὐδέ γε καθ' ἑαυτὴν δύναται θεωρεῖσθαι*“, eine Berichtigung des Aristides, der dieselbe als eine *besondere* Idee aufführt und weitläufig behandelt.

Ich gehe nun zu der Analyse der einzelnen Unterabtheilungen des Ethos über.

Περὶ ἀφελείας.

Ueber die Schlichtheit der Rede.

Dem *Inhalte* nach entsteht die „*Schlichtheit*“ des Stils durch die *ἔννοιαι καθαραί*, die *einfachen, ungekünstelten* Gedanken, die allen Menschen gemeinsam sind — *κοιναί* —, die nichts Tiefes, Durchdachtes an sich haben — *μηδὲν ἔχουσαι βαθὺ μηδὲ περινενοημένον* —. Soweit trifft die Definition des Hermogenes mit der des Aristides zusammen [vgl. namentlich Aristides *Β'. π. ἀφελ. ε'*]. Doch gleich in dem Folgenden tritt wieder der *bewusste Gegensatz* zu der Theorie des Aristides hervor. Ich habe oben, sagt er, die *καθαρότης* definirt, insofern sie als ein Bestandtheil des *λόγος πολιτικός* auftritt. Hier erkläre ich die *ἐννοίας ἀφελεῖς* für gleichbedeutend mit den *ἐννοίαις καθαραῖς*. Und in der That sind beide in der Hauptsache gleichbedeutend und beide finden ihre Hauptverwendung ausserhalb des Logos politikos [wie er sich ausdrückt: *ἐν τῇ ἄλλῃ λογογραφίᾳ*], vorzüglich bei den bukolischen Dichtern, Theokrit und Aehnlichen, ferner bei Anakreon und Menander und in den übrigen Darstellungsarten, namentlich, wo es sich darum handelt, naive, rein natürliche Gemüther sprechen zu lassen oder einfache, ungebildete oder thörichte Leute, Kinder, Weiber, verliebte Jünglinge, spröde thuende Mädchen oder Bauern und Handwerker. Doch ist dieses Gebiet keineswegs der „politischen“ Rede fremd, sondern eine derartige, „*characteristische*“ Sprechweise kann in ihr an der richtigen Stelle grade sehr wirksam und wesentlich sein. — Ebenso verhält es sich mit dem ganzen Gebiet des *Niedrigen* — *εὐτελές* —, mit den Ausdrücken des *gemeinen Lebens* — *ὅταν περὶ τῶν τυχόντων πραγμάτων λέγῃ τις* —, sie sind häufig ein hervorragendes Mittel des *λόγος πολιτικός*. Demosthenes liefert auch hier Beispiele, obgleich die Mehrzahl derselben, aus

der Rede gegen die Neära, mit einem Zweifel über ihre Aechtheit begleitet wird. Wo derartiges sonst bei Demosthenes und bei andern Rednern, wie Lysias, vorkommt, wird es *durch den Ausdruck gemildert* — μετά τινος παραμυθίας εἰσάγεται —, durch *gewählte* Bezeichnung selbst niedriger Dinge, durch die Färbung der Ironie oder des rücksichtslosen Angriffs — σφοδρότης.

Von allen diesen Erwägungen, deren Richtigkeit evident ist, weiss Aristides nichts. — Hermogenes' Stillehre umfasst das ganze Gebiet aller Darstellungsarten und ihrer Theile, was Volkmann a. a. O.[43]) mit Unrecht verneint, der Logos politikos wählt sich aus diesem ganzen Gebiet seine Mittel, um sie entsprechend modificirt an der geeigneten Stelle zu verwenden. Die Hauptschwäche in dem System des Aristides entsteht aus der rein äusserlichen und mechanischen Trennung des λόγος πολιτικός, als einer für sich allein bestehenden Redeweise, von den übrigen Darstellungsarten, die in ihren Mitteln mit jenem nichts gemein haben. Sie hängt zusammen mit der lediglich empirischen Entstehungsart dieses sogenannten Systems: aus vereinzelten Beobachtungen über die Praxis des Demosthenes. —

Wie überhaupt die ἀφέλεια dem Inhalte nach sich äussert in dem Vorzuge der concreten, individuellen Bezeichnung vor dem abstracten, generellen Ausdruck, so bedient sie sich auch mit Vorliebe der Exemplificationen aus dem Thier- und Pflanzenreiche — αἱ ἐν τοῖς ἐπιχειρήμασι ἀπὸ τῶν ἀλόγων ζώων λαμβανόμεναι [sc. ἔννοιαι] —, sie haben etwas *Anmuthendes, Poetisches* — ἡδύ, γλυκύτης — und sind bei Dichtern sehr häufig. Doch ist im Grunde jenes πλεονάζειν τοῖς κατὰ μέρος eher als eine *Methode* der ἀφέλεια zu bezeichnen. —

„*Schlicht*" dem Inhalte nach ist es auch und gehört unter die Kategorie des ἦθος, wenn man statt etwas sachlich zu beweisen es durch einen Schwur versichert.

Ist dagegen die Form des Schwurs nur eine äussere Einkleidung für einen Gedanken, der an sich Beweiskraft hat, so gehört derselbe auch *nicht* unter ἦθος und ἀφέλεια, sondern er bewahrt die ihm eigene Kraft und Beschaffenheit und erhält

---

[43]) Vgl. oben S. 156.

durch die angewandte Methode den Anstrich der *Grösse* und des *Glänzenden*.

Diese an sich einfache und gewiss richtige Bemerkung gewinnt ein besonderes Interesse durch eine Vergleichung mit zwei Stellen aus dem ersten Buche des Aristides [cf. *Α'. περὶ ἀξιοπιστίας γ'* und *Α'. περὶ σεμνότητος ζ'*]. Bei der überaus grossen Menge, in der solche Anrufungen bei Demosthenes vorkommen, muss es gewiss auffallen, dass die drei Beispiele, welche Hermogenes anführt, *dieselben sind*, an die Aristides seine Besprechung knüpft: [die beiden ersten ἀξιοπιστ. γ' und das dritte *sehr ausführlich* behandelt σεμνοτ. ζ']. Aus der Gewohnheit des Hermogenes, den Aristides zwar nirgends direct anzugreifen, aber seiner sonst ganz objectiven Darstellung durch gelegentliche Betonung, durch die Art der Exemplificationen indirect zugleich eine polemische Kraft gegen Irrthümer seines Vorgängers zu verleihen, erklärt sich das leicht. Aristides trennt die ἀφέλεια und das ἦθος durchaus von seinem Begriff des λόγος πολιτικός. Die so häufig vorkommende Figur des ὅρκος kann er nicht umhin unter den Ideen aufzuführen, die nach ihm specifisch dem λογ. πολιτ. angehören. Er weist derselben die Stelle unter der ihm eigenen Kategorie der ἀξιοπιστία — der *glaubwürdigen Darstellung* — an. Hermogenes wählt die beiden *ersten* dort benutzten Beispiele und zeigt an ihnen, dass der *wirkliche* Eidschwur keineswegs dem λόγ. πολιτ. *eigenthümlich* ist, sondern in die Grundform der *schlichten* Redeweise gehört. Das schliesst nach seiner Theorie diese Form nicht vom politischen Logos aus, da er unter demselben die richtige, wirksame Verfügung über alle denkbaren Redeformen versteht.

Dagegen, fährt er fort, giebt es auch eine Art des ὅρκος, wobei derselbe nur in der Methode beruht, nur ein σχῆμα ist, in Wirklichkeit einen andern Gedanken enthält, da ist er nur Sache des λόγ. πολιτ. Als Beispiel: „οὐ μὰ τοὺς ἐν Μαραθῶνι προκινδυνεύσαντας τῶν προγόνων κ. τ. λ.“ Das ist also ein blosses Schema eines an sich agonistischen, „politischen“ Gedankens. Dasselbe Beispiel führt Aristides an für die ἔνδοξα διανοήματα, die nach ihm σεμνότης hervorbringen[44]) und bespricht es in einem eigenen Paragraphen sehr ausführlich.

[44]) cf. Aristid. περ. πολ. λογ. Α'. ε' u. ζ', bei Dind. II. p. 716 ff. Vgl. auch oben S. 83.

Dass es die Form des *ὅρκος* hat, ist ihm dabei eigentlich hinderlich und er bemüht sich die Bedenken, die daraus entstehen könnten, durch den Erweis zu zerstreuen, dass das Beispiel eigentlich gar kein *ὅρκος* sei, den er freilich bei Weitem unklarer und weitschichtiger führt als Hermogenes[45]).

Was *Methode, Ausdruck* und das Zugehörige anbetrifft, verweist Hermogenes auf das, was er darüber bei der *καθαρότης* gesagt hat. Der *reine* und der „*schlichte*" Ausdruck treffen in der Hauptsache zusammen. Selbst *tiefe* und *bedeutende* Gedanken bekommen, wenn sie leichthin, einfach ausgesprochen werden — *ψιλῶς, ἐξ ἐπιπολῆς* — den Anstrich der „Schlichtheit". Bei Xenophon finden sich dafür sehr viele Beispiele. — Aus Betrachtungen über Xenophon ist das ganze zweite Buch [*περὶ ἀφελείας*] des Aristides zusammengesetzt, wie das erste aus Beobachtungen über Demosthenes, und dem hier von Hermogenes ausgesprochenen Gedanken nähert sich eine Stelle im Eingange desselben an [cf. *Β'. Α'. β'*].

Der Begriff des *κάλλος*, fügt Hermogenes hinzu, verwandelt sich bei der *schlichten* Redeweise in den der *γλυκύτης*, der *Anmuth*. —

Περὶ γλυκύτητος.

Ueber die Anmuth der Rede.

In Bezug auf den *Stoff* wird der Darstellung „*Anmuth*" oder „*Gefälligkeit*" verliehen durch mythische und sagenhafte Erzählungen, wie die des Herodot, die die Mitte halten zwischen Mythe und historischer Erzählung. Plato bedient sich dieses Mittels häufig, auch bei Demosthenes kommt es nicht selten vor. —

---

45) cf. Dind. II. p. 717, 14: *φαίη δ' ἄν τις καὶ τὸ τοῦ ὅρκου σχῆμα εἶναι πᾶν· αὐτὸ γὰρ τὸ „Οὐ μὰ κ. τ. λ." οὐκ ἔστιν ὅρκος, ἀλλὰ παράδειγμα· .... καὶ γάρ ἐστιν ὅμοιον τῷ τὸν ὑπὲρ τῆς ἁπάντων σωτηρίας κίνδυνον ἄρασθαι τὸ ἐν Μαραθῶνι προκινδυνεῦσαι. τὸ μὲν οὖν πρᾶγμα εἰς παράδειγμα, ἀντὶ τοῦ εὐθέως εἰπεῖν ἐσχημάτισε, πρός τε τὸ λαμπρὸν ἅμα καὶ ἀξιόπιστον εἰς ὅρκου φαντασίαν μεταβαλών.* Ich habe in der drittletzten Zeile *εἰς παράδειγμα* geschrieben statt, wie der Text hat: *εἰς παραδείγματα*, welches keinen Sinn giebt. Es ist eben durchaus nur von dem *einen* Fall in dem ganzen Paragraphen die Rede.

Gefällig wirkt Alles in der Darstellung, was in Wirklichkeit angenehm auf die Empfindung wirkt, auf Gesicht, Geschmack, Gefühl oder die andern Sinne. Dabei sind aber die niedern und unedlen sinnlichen Genüsse — *αἰσχρά* — von den edlen zu unterscheiden. Zu den letztern gehört die Freude an den *Naturschönheiten,* die auch in der Schilderung eine ähnliche Wirkung thun. Die niedern Sinnengenüsse würden freilich auch in der Schilderung in ähnlicher Weise wirken, wie in der Wirklichkeit, aber eben nur auf Solche, die im Leben denselben ergeben sind, nicht auf Edeldenkende. Es wird dann weiter erörtert, wie derartige Stoffe, wenn sie dazu noch der *Mythe* angehören, natürlich doppelt wirken und bisweilen dann ein Zug von „*Grösse*" sich hinzugesellt. *Erotische* Stoffe fallen von selbst unter jene allgemeine Definition. —

In der „politischen" Rede wirken oft noch stärker auf die Hörer — *διαχεῖ γε πολλάκις μᾶλλον τοὺς ἀκούοντας* [cf. p. 359, 31] — *Lobreden* auf dieselben oder auf Dinge und Personen, die sie lieben. — Ferner machen die Rede „*gefällig*" *Personificationen unbelebter Gegenstände* — cf. p. 360: *τὸ τοῖς ἀπροαιρέτοις προαιρετικόν τι περιτιθέναι* —, obwohl sie allerdings mitunter vorzüglich in einer Trope, einer Metapher sich äussern und dann eher unter die Kategorie des Ausdrucks gehören. Für die Sache selbst wird Herodot angeführt mit der Stelle, in der Xerxes das Meer züchtigen lässt, und dann vorzüglich die *Dichter.* Auch wenn von Thieren gesprochen wird, als ob sie menschliche Vernunft hätten, wie Xenophon von den Hunden handelt, hat das dieselbe Wirkung.

So weit Hermogenes. Die Vergleichung fällt für Aristides so ungünstig aus wie immer. Bei Hermogenes tüchtige Gedanken, in guter Ordnung, wenn auch mitunter etwas weitschweifig verarbeitet, bei Aristides im besten Falle einzelne Anregungen zu einem Gedanken, Beobachtungen, die aus der Betrachtung des einzelnen Falles geschöpft sind und mit Unrecht zur Regel erhoben werden. Er führt in seinem ersten Buche die *γλυκύτης* auf und behandelt sie sehr kurz, er empfiehlt für den *Stoff: Erzählung, Sprüchwörter, Mythen,* für das *σχῆμα*: *ungewöhnliche Ausdrucksweise* — *καινοπρεπέσι ἀπαγγελίαις χρῆσθαι* — und für den *Ausdruck: Tropen.* Sehr verwirrt und unbeholfen behandelt er die Sache im zweiten Buche, in den Abschnitten ς' und Ζ': *Περὶ γλυκύτητος* und *περὶ κάλλους*. Verschiedene

Stellen in dem ersteren, die den Herausgebern viel zu schaffen gemacht haben, scheinen mir die oben[46]) ausgesprochene Ansicht zu bekräftigen, dass die *τέχναι*, so wie wir sie haben, nicht von Aristides selbst publicirt sein können, sondern dass sie entweder sehr verstümmelt erhalten oder überhaupt *nur im Entwurf vorhanden* gewesen und von Späteren in ungeschickter Redaction bekannt gemacht sind, dass sie aber höchst wahrscheinlich von ihm selbst seinen eigenen Diatriben über Theorie der Rhetorik zu Grunde gelegt sind. Gleich zu Anfang heisst es: *α'* [cf. Sp. II. p. 534. Dind. II. p. 792.]: *Ἡ δὲ λέξεως γλυκύτης εἴπομεν ὅτι πορίζεται ἐκ κωμῳδίας καὶ Πλάτωνος καὶ Ξενοφῶντος. κ. τ. λ.* — „Dass Plato und Xenophon die „Anmuth des Ausdruckes der Redeweise der Komödie entnehmen, „haben wir schon gesagt." — Und dann *ε'* [cf. Sp. II. p. 535. Dind. II. p. 793]: *Καὶ περὶ μὲν γλυκύτητος καὶ ἐν τοῖς προάγουσιν εἴπομεν, ὅσα τε ἀποτελεῖ ἐν τῷ πολιτικῷ λόγῳ καὶ πάλιν ὅσα ἐν τῷ ἀφελεῖ.*" Von *Beiden* ist in dem Vorhergehenden durchaus *nicht* die Rede, was nur zu erklären ist, wenn man annimmt, dass die im ersten Buch so ganz kurz behandelten Partien entweder nur Auszüge des eigentlichen Textes sind, oder Entwürfe, die *mündlich weiter ausgeführt* wurden, für welche letztere Annahme es ja an einem Anhaltepunkte nicht ganz fehlt[47]).

Im Inhalte sind beide Abschnitte bei Aristides höchst dürftig. *Περὶ κάλλους α'* räth er an bei Beschreibung von Städten und Flüssen ins Einzelne zu gehen, anzugeben, wie gross und breit sie seien, wo der Fluss entspringe u. s. w. Beiläufig gesagt die Manier, die der *Rhetor* Aristides treulich befolgt. Man vergleiche damit Hermogenes über Naturschilderungen! Die *γλυκύτης* findet Aristides vorzüglich im Ausdruck, empfiehlt vielfältige Gliederung mit *καίτοι, καὶ μὴν, ἀλλὰ τοίνυν, ἀλλὰ μὴν*, den Gebrauch von Metaphern und die Trope, von grossen Dingen mit geringen Ausdrücken und umgekehrt zu reden — *τὰ μεγάλα μικρῶς λέγειν, τὰ δὲ μικρὰ μεγάλως* —, also z. B. von einem *Krieg* des Hundes und Wildes zu sprechen. Soweit die Bemerkung, die offenbar nur dem Beispiel entnommen ist, überhaupt eine allgemeine Geltung hat, fällt sie unter die Regel des Hermogenes von der Personification der Sachen und Thiere. — Wie will man

---

[46]) Vgl. oben S. 147—149.

[47]) Vgl. oben S. 148.

da wohl noch behaupten, dass Aristides oder irgend Jemand sonst die *τέχναι* nach Hermogenes geschrieben haben könne?

Methode und *Schema* sind bei Hermogenes dieselben, die die *καθαρότης* hervorbringen. Ebenso der *Ausdruck*, doch kommt hier noch der *poetische* hinzu. Herodot, der sich desselben namentlich befleissigt, schrieb daher auch *ionisch*: *ἡ γὰρ Ἰὰς οὖσα ποιητικὴ φύσει ἐστὶν ἡδεῖα.* Deswegen sind auch die *παραπλοκαί* häufig bei Herodot und Xenophon, Plato und Andern — *das Einweben poetischer Citate* —, dieselben müssen aber direct mit dem Text verbunden sein, da sonst die Wirkung vermindert wird. Sehr wichtig ist der Gebrauch der Epitheta, durch deren häufige Anwendung Stesichorus sich auszeichnet. — Rhythmus und Composition müssen ruhig[48]) sein — *βεβηκυῖα* — und sich der *metrischen* Rede nähern — *σφόδρα ἐγγὺς ἄγουσα τὸν λόγον τοῦ καὶ ἔμμετρον εἶναι.* —

Περὶ δριμύτητος καὶ τοῦ ὀξέως λέγειν, ὡραίου καὶ ἁβροῦ καὶ ἡδονὴν ἔχοντος λόγου.

Ueber Pointirtheit, zugleich über Reiz, Zartheit und Lieblichkeit der Rede.

Der Abschnitt ist dem Hermogenes eigenthümlich. Nur gelegentlich und flüchtig, bei der Kategorie „Schönheit innerhalb der schlichten Redeweise“, [*B'. περὶ κάλλους*] bedient sich Aristides einer ähnlichen Terminologie.

Ich übersetze *δριμύτης καὶ ὀξύτης*, welche Hermogenes ziemlich gleichbedeutend und meistens zusammen für eine Sache gebraucht, mit „*Pointirtheit*“, da ich eine deutsche Bezeichnung nicht finde, die mehr als den Begriff des „*Witzes*“ bedeutet und doch diesen unter Umständen einschliesst, die eine gewisse Spitzfindigkeit des Ausdruckes anzeigt, aber ohne das Tadelnde dieses Begriffes, sondern nur insofern dieselbe die Rede „*schlagend*“ und „*treffend*“ und dadurch *unterhaltend* zugleich und *wirksam* macht. Hieraus geht auch der Zusammenhang des Begriffes mit der Grundbedeutung der griechischen Termini — *δριμύτης* und *ὀξύτης* — hervor. Am ehesten würde das lateinische *facetiae* entsprechen, obwohl dieses eine weitere Sphäre hat. — Hermo-

---

48) Vgl. oben S. 160 die Anwendung von *βεβηκυῖα*; wo überhaupt die ganze Stelle über die *γλυκύτης* zu vergleichen ist. —

genes verzichtet übrigens hier selbst auf eine genauere Definition und verweist auf die Beispiele: *σαφέστερον δὲ ἔσται τοῦτο διὰ τῶν παραδειγμάτων* [cf. p. 365, 30].

Von der *δριμύτης* und *ὀξύτης* hat Hermogenes schon an einer früheren Stelle [cf. *περὶ ἀφελείας.* p. 355, 26 ff.] gesagt, dass sie der „*einfachen*“ und „*gefälligen*“ Rede insofern zugehören, als die Art wichtige und tiefe Gedanken leichthin und beiläufig auszudrücken, so zu bezeichnen ist: — *αἱ ἐξ ἐπιπολῆς βαθεῖαι,* sc. *ἔννοιαι* —. Doch beruht die *δριμύτης* in diesem Sinne eigentlich mehr in der Methode, da sie darin besteht *durchdachte Gedanken obenhin* und *lässig* auszusprechen — *τὸ μὴ περινενοημένως λέγειν, ἁπλῶς δὲ καὶ ἀνειμένως τὰ περινενοημένα* —, sie ist daher auch als eine Methode der *ἀφέλεια* aufgeführt[49]. — Hier soll nun von einer andern Art der *δριμύτης* und *ὀξύτης* die Rede sein, von der es allerdings schwer zu sagen ist, ob sie *dem Inhalte* nach oder *dem Ausdrucke* nach stattfinde. Man könnte beides behaupten, denn sie zeigt sich im Ausdrucke, der sie jedoch nicht *an sich selbst* enthält, sondern nur insofern er für einen bestimmten Inhalt eintritt und nur im Zusammenhange mit dem Vorausgehenden, ein Verhältniss, das bei keiner andern Idee stattfindet. Der „*pointirte*“ Ausdruck wird dies eben dadurch, dass er einen Inhalt vertritt, für den er nicht der *eigentliche* Ausdruck ist — *ἧς οὐκ ἔστι κυρία* —, oder dass er im Vergleich zu dem Vorhergehenden der Rede einen gewissen Reiz, etwas Piquantes verleiht — *ἢ τισιν ἄλλοις ἑφεπομένη κατά τινα οἱονεὶ χαριεντισμὸν γίνεται δριμεῖα καὶ ποιεῖ τὴν δριμύτητα.*

Hauptsächlich liegt also *δριμύτης* in der Anwendung eines Begriffes in einem ihm nicht eigentlich zukommenden Sinne — *κυρίως μὲν οὖν ἔννοιαν σημαίνει λέξις οὐ κυρίως ἐκείνης οὖσα ἡ τοιαύτη* [cf. p. 365, 31.] —, wie wenn Xenophon von der *φιλανθρωπία* der Hunde spricht, oder Sophokles von der *φιλανδρία* der Atalante und in ganz anderem Sinne Euripides seine Andromache die Hermione warnen lässt, dass sie nicht die *φιλανδρία* ihrer Mutter noch übertreffe. — Die Gefahr liegt nahe, dabei in das *Abgeschmackte* zu verfallen — *εἰς ψυχρότητα* —, da ja auch die Possenhaftigkeit, die das Ernste ins Lächerliche

---

[49]) Vgl. oben S. 200.

zieht, sich vorzüglich dieses Mittels bedient — *τὰ σπουδαῖα γελοῖα ταυτὶ συντιθέντες τοῦ γελοίου γε ἕνεκα.* —

In dem zweiten Falle, wenn die „Pointe" auf dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden beruht, äussert sie sich auf drei Arten. Erstens entsteht sie durch Aehnlichkeit der Ausdrücke — *καθ' ὁμοιότητα* — z. B. ein *μέλλει* mit folgendem *μέλει* —, doch entsteht sie hier nach Hermogenes' Meinung nur scheinbar [*ἐμφαίνει δρ.*]. Er führt diese Art nur an, weil seine berühmten Vorgänger in der Theorie der Rhetorik diesen Fall dazu rechnen. Wenn auch zögernd, schliesst er sich ihnen an, mit der Bemerkung, dass schwerlich eine derartige Pointirtheit den Eindruck der Gesuchtheit und Abgeschmacktheit vermeidet. Die Stelle ist für die Vergleichung mit Aristides sehr characteristisch, der an der einzigen Stelle, wo er die *δριμύτης* erwähnt, *grade eben nur diese eine Art derselben aufführt:* vgl. *Β'. περὶ κάλλους. β'.* Dind. p. 793: *Καλὸν δὲ καὶ δριμὺν τόν λὸγον ἐργάζονται καὶ παραθέσεις τῶν ὁμοίων* [50]).

Die zweite Art entsteht durch *Paronomasie,* d. h. die Anwendung eines Ausdruckes *zuerst* im eigentlichen und *gleich darauf* im uneigentlichen Sinne, was unter Umständen der Rede zugleich Energie verleiht. Das Harte — *σκληρόν* —, was solche Tropen sehr häufig haben würden, wenn man sie an sich anwendete, wird eben durch die Paronomasie vermieden.

Drittens entsteht *δριμύτης*, wenn man, nachdem man eine *gebräuchliche* Trope angewandt hat — *μὴ σφόδρα αὐστηρᾷ μηδὲ σκληρᾷ* —, im Anschluss an diese und durch diese berechtigt nun eine andere hinzufügt, die an sich ungebräuchlich und hart sein würde, wie z. B. auf ein *ἤνθησεν* ein *χρόνῳ δὲ φωρᾶται* und *καταρρεῖ.*

Reiz, *Zartheit* und *Lieblichkeit* fallen im Grunde mit der *γλυκύτης* zusammen und sind somit eigentlich schon erledigt. Nach seinem *gefälligen* Inhalte, der in entsprechender Methode vorgetragen wird, dem *poetischen* Ausdruck, dem Gleichmaass in

---

[50]) Die Stelle bei Hermogenes lautet: cf. p. 367, 6—14. *τοῦτο ἐγὼ μὲν σφόδρα εὐλαβῶς εἶχον θεῖναι ὡς παράδειγμά τινος δριμύτητος, ἐπεὶ δὲ τῶν σφόδρα εὐδοκιμησάντων τινὲς κατὰ τοὺς πρὸ ἡμῶν ἀνθρώπους, καὶ νῦν δὲ εὐδοκιμούντων ἐπὶ θεωρίᾳ λόγων ἐν οἷς ἀπολελοίπασι βιβλίοις, οὕτω τεθεωρήκασι καὶ τοῦτο . . . . εἰρήσθω καὶ ἡμῖν, καίτοι τάχ' ἴσως οὐδ' ἡ τοιαύτη δριμύτης . . . ἐκφεύγει τὴν ψυχρότητα, ἀλλ' οὖν εἰρήσθω.*

Figuren, *Satzbildung* und *Composition*, der *Schönheit* in allen diesen Dingen, dem *würdigen* und *schönen Rhythmus*, dem *einfachen* und *würdigen Satzschluss* wird der λόγος γλυκύς und ἡδονὴν ἔχων auch mit Nothwendigkeit *zart* und *reizvoll* sein — ὡραῖος und ἁβρός —.

Περὶ ἐπιεικείας.

Ueber Bescheidenheit und Billigkeit der Rede.

Neben der *Einfachheit* und *Schlichtheit* ist der zweite Haupttheil des *Ethos* die „*Bescheidenheit* und *Billigkeit*" der Rede, welches beides in ἐπιείκεια liegt.

Sie entsteht dem *Inhalte* nach, wenn der Redner sich selbst aus freien Stücken als geringer darstellt, als er ist — ὅταν ἑκόντα τις αὑτὸν μειονεκτοῦντα δεικνύῃ. — Ebenso, wenn man sich der grossen Masse zuzählt — τὸ τοῖς πολλοῖς ἑαυτὸν συναριθμεῖν —, was eigentlich mit dem Vorigen zusammenfällt. Beides enthält Bescheidenheit, die nach Plato's Wort immer einen in freundlicher Absicht geschehenden Abbruch vom Rechtmässigen einschliesst — καθόλου γὰρ ἡ ἐπιείκεια παρατεθραυσμένον ἔχει τὸ δίκαιον διὰ φιλανθρωπίαν. Demosthenes erzielt dabei bisweilen in hohem Grade δεινότης, die ja, wie oben bemerkt, in der wirksamen Verwendung der Ideen an der richtigen Stelle besteht. Ferner wirkt es ähnlich, wenn man in Gerichtsreden äussert oder andeutet, dass man wider Willen, gezwungen als Ankläger erscheint, oder dass man sich dieses oder jenes Vortheils freiwillig begiebt, ein in Privatreden häufiges Verfahren, namentlich bei Lysias und Hyperides.

Der *Methode* nach entsteht die ἐπιείκεια zunächst in sehr ähnlicher Weise, nämlich wenn man freiwillig eigene starke Beweisgründe herabmindert oder als geringfügig darstellt. Beispiele dafür sind jedoch bei den Rednern selten, denn die *Ironie* gehört wohl zum *Ethos*, aber nicht zu der Unterabtheilung der *Billigkeit*, sondern zu der der βαρύτης — des *Gewichtes* der Rede.

Statt dessen verweist Hermogenes auf Plato, bei dem namentlich im Symposion, in der Rede des Alcibiades, sich Beispiele finden würden, wie überhaupt in den Reden des Sokrates. — An diese Methode schliesst sich unmittelbar die andere an, schwere

Beschuldigungen, die man im Stande ist gegen den Gegner vorzubringen, freiwillig zu mildern und zwar ohne die Schwere derselben anzudeuten, denn dieses würde der Rede immer einen gewissen Grad von *σφοδρότης* verleihen. Solche Beispiele der *ἐπιείκεια* sind bei Demosthenes häufig.

Eine fernere Methode der *ἐπιείκεια* entsteht aus der *παράλειψις*, d. h. wenn man Dinge, die man wider den Gegner oder für sich selbst anzuführen hat, weglässt, was auf doppelte Weise geschehen kann, entweder indem man jene Dinge wirklich fortlässt — *ἄντικρυς παραλείπει* — oder, indem man sie nicht ausdrücklich sagt, sondern nur im Allgemeinen andeutet und sie dann übergeht — *εἰπὼν οὐδὲν προστίθησιν, ἐνδείκνυται δὲ μόνον καὶ ὥσπερ τινὰ πρόσληψιν ἀορίστου ποιεῖται.* Beide Arten verleihen der Rede ausser dem Anstrich der Billigkeit noch den der *Glaubwürdigkeit*, die zweite aber enthält ausserdem noch die Idee der „*Erweiterung*", da sie eigentlich in der Hinzunahme des weiteren Begriffes zum engeren [*πρόσληψις ἀορίστου*] besteht und nur die Methode der *παράλειψις* angenommen hat.

Die Vergleichung mit Aristides ergiebt für den ganzen Abschnitt nur in Betreff dieses letzten Punktes ein Resultat. Der Begriff der *ἐπιείκεια*, ebenso wie der Ausdruck selbst kommen bei Aristides garnicht vor. Dagegen bespricht er die *παράλειψις* zweimal und zwar einmal als *Figur* — *σχῆμα* — der *ἀξιοπιστία* [cf. Arist. *π. ἀξιοπ. B'. δ'.* Dind. p. 747.] und das andere Mal als Figur der *περιβολή* [cf. *περιβολ. B'. γ'.* Dind. II. p. 737.] und zwar wendet er dabei den Ausdruck *ἀόριστον* ganz in derselben Weise an, wie hier Hermogenes. Er betrachtet die Figur in diesem letzteren Falle nur insofern sie zur *Erweiterung* der Rede dient und unterscheidet dabei *παραλείψεις ἀόριστοι* und *π. κατ' εἶδος*, welche Eintheilung im Grunde der eben angegebenen des Hermogenes entspricht, nur dass Aristides hier, wie in dem anderen Falle, wo er die *παράλειψις* als Figur der *Glaubwürdigkeit* behandelt, die Unterscheidung zwischen *wirklicher* und *scheinbarer παράλειψις* vermissen lässt, wie die Beispiele zeigen. Ja, als *ἀξιόπιστον* — überzeugend — bezeichnet er sogar ausschliesslich die *scheinbare παράλ.*, indem er sagt: *ὅταν γὰρ παραλιπεῖν τι δοκῶν μὴ παραλείπῃς, ἐνταῦθά ἐστιν ἡ ἀξιοπιστία* und am Schluss, gelegentlich eines Beispiels aus Demosthenes: *εἶτα μηδὲν ἔτι ἔχων εἰπεῖν ἀξιοπιστῶς τῇ παραλείψει ἐχρήσατο „καὶ τὸ λοιπὸν ἐῶ".* Aus dem Gesagten

geht nicht nur hervor, dass Hermogenes den Begriff von einer ganz neuen Seite fasst, sondern diese Auffassung wie überhaupt der ganze Abschnitt über die *ἐπιείκεια* lassen ihn im Vergleich mit Aristides abermals in dem günstigen Lichte erscheinen, dass er von den schlimmen Ausartungen der Praxis und Theorie zu grösserer Einfachheit und Wahrheitstreue in der Behandlung der rhetorischen Formen zurückkehrt.

Περὶ ἀληθινοῦ λόγου.

Ueber die Ueberzeugungskraft der Rede.

Die dritte Unterabtheilung des Ethos ist die *Wahrhaftigkeit* und *lebendige Ueberzeugungskraft* der Rede — *λόγος ἐνδιάθετος καὶ ἀληθὴς καὶ οἷον ἔμψυχος*. Wenn irgendwo, so muss der eben berührte Gegensatz gegen Aristides hier deutlich und stark hervortreten und dieser Abschnitt müsste abermals starke Beweise dafür liefern, dass Hermogenes direct gegen Aristides geschrieben habe. Und so ist es in der That. Die Polemik lässt sich Satz für Satz nachweisen, nur freilich tritt sie in der Weise sorgfältig verhüllt auf, wie das oben schon besprochen ist[51]).

Die „*Ueberzeugungskraft*" der Rede wird namentlich durch *Methode*, *Figuren* und *Ausdruck* hervorgebracht, sagt Hermogenes, aber doch auch durch die *Gedanken*. Erstlich gehören schon alle Gedanken der *ἀφέλεια* und *ἐπιείκεια* naturgemäss hierher, dazu kommen aber noch als besondere die *ἔννοιαι σχετλιαστικαί*, d. h. solche, die einen *klagenden oder unwilligen Ausruf* enthalten. Einen sehr feinen Unterschied macht nun hier Hermogenes zwischen solcher Anwendung der betreffenden Interjectionen, welche den Eindruck des vorhergehenden Satzes nur verstärken, diese rechnet er zur *Methode*, und solchen, die selbständig einen Gedanken enthalten. Um zu zeigen, dass Letzteres stattfinden könne, wählt er folgendes Beispiel aus den Tausenden bei Demosthenes, die er kennt: „*καὶ Χαρίδημον εἰ χρὴ φρουρεῖν βουλεύεται, Χαρίδημον, οἴμοι* und sagt davon: *ἔχει τινὰ καὶ ἰδίαν ἐν τῷ „οἴμοι" ἔννοιαν*. Dieses Beispiel führt Aristides als *einziges* an in *Περὶ βαρύτητος Β'. β'.*

---

51) Vgl. oben S. 154 ff.

[Dind. p. 728] und zwar als *Figur* des Schetliasmos: *Βαρύτητος δὲ καὶ τὸ τοῖς σχετλιαστικοῖς χρῆσθαι σχήμασιν. οἷον „Χαρίδημον, οἴμοι“.* Die polemische Beziehung wird durch die Art, wie Hermogenes jenen Gegensatz wiederholt hervorhebt noch evidenter. Die Verwandtschaft zwischen dem, was Aristides *βαρύτης* — *Wucht der Rede* — und Hermogenes *λόγος ἔμψυχος* nennt, dürfte für diesen Fall von selbst hervorgehen, und dass Hermogenes richtiger classificirt.

Das Folgende ist womöglich noch frappanter. Ausser der erwähnten, fährt Hermogenes fort, giebt es für diese Kategorie noch fast unzählige Methoden, denn die Rede erhält die Ueberzeugungskraft noch nicht durch die Anwendung des Gebetes, Eidschwures und dgl., diese verleihen derselben nur den Character der „*Schlichtheit*“, sondern sie wird bei jenen noch durch besondere Mittel hervorgebracht. Und nun führt er einige Beispiele aus Demosthenes an, um an ihnen zu zeigen, dass sie zwar Gebetsformeln und Aehnliches enthalten, aber noch *keineswegs* die Idee des *ἀληθινός λόγος*. *Es sind dieselben*, die Aristides *περὶ ἀξιοπιστίας Α'. γ'.* [Dind. p. 743] zum Beweise seines Satzes benutzt, dass *κατὰ γνώμην*, also *hinsichtlich des Inhaltes*, *ἀξιοπιστία* durch Anwendung von *Eidschwüren* und *Gebetsformeln* erzielt würde. Mit offenbar ironischer Wendung stellt Hermogenes ein Beispiel aus den sicilischen Reden des Aristides selbst dem gegenüber, welches in ähnlicher Form *wirklich ἀληθινόν* ist, fügt aber hinzu, dass er damit keineswegs behaupten wolle, dass dasselbe besser sei, als was Demosthenes sage, um so etwas zu sagen, müsste er wohl toll sein: *λέγω δὲ οὐχ ὡς τούτου βελτίονος ὄντος, ὧν Δημοσθένης εἶπε· μαινοίμην γὰρ ἄν, εἰ τοῦτο λέγοιμι.* Nach dieser Einleitung giebt dann Hermogenes als gemeinsam für alle Methoden des *ἀληθινός λόγος* an, dass der Schwur, das Gebet, der Affect u. s. w., der den gewünschten Eindruck hervorbringen soll, durchaus nicht vorher angekündigt werden müsste — *μὴ προλέγειν* —, sondern alle diese Dinge müssten einfach und wie von selbst erscheinen und unmittelbar aus der Seele des Redenden kommen. Das wird dann des Weiteren für alle möglichen Affecte durch Beispiele des Demosthenes erläutert.

Etwas dem Aehnliches bezeichnet Aristides an verschiedenen Stellen mit dem Ausdruck *μὴ σημαίνεσθαι* oder *μὴ ἐπισημαίνεσθαι*, schränkt dasselbe aber, wie überhaupt den ganzen

Begriff des ἦθος, auf den λόγος ἀφελής ein, worunter er, wie schon oben ausgeführt[52]), etwas dem λόγος πολιτικός durchaus Entgegengesetztes versteht. Dem gegenüber stellt Hermogenes ein Beispiel aus Demosthenes als Beleg für die entgegengesetzte Praxis auf. [cf. Aristid. *B'*. περὶ ἤθους δ' u. η'. Dind. p. 782 u. 786, und *I*. *Γ'*. ζ'. p. 803.]

Für den λόγος πολιτικός verlangt Aristides, freilich, wie es scheint, in etwas weiterem Sinne, grade das Entgegengesetzte. Die Stelle ist sehr oberflächlich gefasst: cf. Περὶ ἀξιοπ. *A'*. δ'. Dind. p. 746. Παρὰ πάντα δὲ ἀξιοπιστίας τό τε ἐπισημαίνεσθαι τοῖς εἰσαγομένοις, und führt dasselbe unter κατὰ γνώμην auf, wo es gewiss nicht hingehört.

Die Anwendung der συνδρομή oder συγχώρησις, d. h. die Art, etwas dem Redner scheinbar Ungünstiges zunächst zuzugeben, um es desto wirksamer zu widerlegen, schliesst Hermogenes hier aus, um sie in dem Abschnitt über die Methode der Deinotes zu behandeln. Aristides zählt sie unter den *Figuren* der ἀξιοπιστία auf, die eine *B'*. γ' Dind. p. 747 und die andere *A'*. ιε'. Dind. p. 746.

Zur Methode des λόγος ἐνδιάθετος rechnet Hermogenes ferner eine gewisse Art des Asyndeton, wenn nämlich der Redner die Methode der zusammenhängenden Darlegung unterbricht [χωρὶς καταστάσεως] und gleichsam erwidernd — ὡς ἀπαντήσεις — ohne Verbindung neue Sätze beginnt — εἰς ἀρχὴν ἀσυνδέτως ἀνάγειν τὸν λόγον —, wobei, wie er ausdrücklich bemerkt, das Asyndeton nicht Figur ist, sondern Methode. — Aristides führt das Asyndeton nur als Figur der σεμνότης an [cf. περ. σεμν. *B'*. ια'. Dind. p. 724].

Im Anschluss an das Vorige fügt Hermogenes noch die Anakoluthie und selbst Schmähungen und Aehnliches als zur Methode des ἀληθ. λ. gehörig hinzu, sofern die letzteren, wie vorher angemerkt, nicht eingeleitet, angekündigt — hier auch ἐπισημαίνεσθαι — werden, sondern unmittelbar aus erregter Seele kommen. Beides, indem es den Eindruck der Ergriffenheit des Redners durch seinen Stoff hervorbringt, erhöht seine Ueberzeugungskraft, wie überhaupt Alles, was der Redner ganz unvorbereitet, durch den Gegenstand augenblicklich fortgerissen, zu

---

52) cf. oben S. 199.

sagen scheint [τὸ κἂν τοῖς ἄλλοις .... δοκεῖν αὐτόθεν πως κινούμενον λέγειν, ἀλλὰ μὴ ἐσκεμμένον. cf. p. 381].

Aus denselben Voraussetzungen entwickelt Hermogenes, welche Figuren die in Rede stehende Idee hervorzubringen geeignet sind. Er nennt die *Apostrophen*, namentlich solche, die zugleich eine Frage und eine Widerlegung enthalten, sie enthalten mitunter auch Ironie und also eine Beimischung von βαρύτης. Ferner die διαπόρησις, d. h. eine rhetorische Frage, durch die der Redner ausdrückt, dass er die Antwort für sehr schwer oder unmöglich hält. Diese jedoch mit der obigen Einschränkung, dass sie nicht vorbedacht erscheinen muss. Dasselbe scheint Aristides *unter* περ. βαρύτητ. Β'. ε' [Dind. p. 729] zu meinen: αἱ διαπορήσεις ἐν τοῖς σχετλιασμοῖς.

Dann in derselben Weise *Aposiopesen* und bestimmte Urtheile in der Form von Antworten auf selbstgestellte Fragen — ἐπικρίσεις —, Alles, weil es den Eindruck der Aufrichtigkeit und gleichsam der Begeisterung macht — λόγου ὡς ἀληθῶς οἷον ἐμψύχου. Zweifelnde ἐπικρίσεις — ἐνδοιαστικαί — sind daher hier weniger am Ort, obwohl sie Ethos enthalten und auch βαρύτης hervorbringen, wie im Folgenden gezeigt werden wird.

Ferner gehören hierher nachträgliche Verbesserungen, die man selbst hinzufügt, um eine Steigerung hervorzubringen — ἐπιδιόρθωσις, ἡ αὐξήσεως ἕνεκα προσλαμβανομένη. — Dasselbe Beispiel, dessen sich hier Hermogenes bedient, hat Aristides Περὶ ἀξιοπιστ. Α'. β' [Dind. p. 745] benutzt. Er führt es nicht als Figur an, sondern unter κατὰ γνώμην und nennt es sehr verkehrt und einseitig, aber in für seine ganze Anschauungsweise sehr characteristischer Art: ἐπικαταψεύδεσθαι. Es ist aus der Rede für den Kranz. Demosthenes nennt den Aeschines: ὀψὲ Ἀθηναῖον γεγενημένον und fährt fort: ὀψὲ γάρ ποτε, ὀψὲ λέγω; χθὲς μὲν οὖν καὶ πρώην.

Dann ὁ ἀπόλυτος καλούμενος μερισμός, d. h. Anwendung eines Vordersatzes mit μέν, dem der Nachsatz mit δέ nicht folgt. Hermogenes erklärt, dass diese Figur *emphatisch* bedeute, der Redner halte das darin Gesagte für selbstverständlich oder für schon bewiesen und zugegeben, oder wolle es so erscheinen lassen. Die Figur ist bei Demosthenes sehr häufig und die eben entwickelte Auffassung derselben muss neu gewesen sein. Oder vielmehr es scheint, als ob Hermogenes überhaupt

zuerst auf diese Figur aufmerksam geworden ist, wie denn der Ausdruck ἀπόλυτος μερισμός sich sonst nirgends findet. Er scheint sich darauf etwas zu gute zu thun, wenigstens lässt er die Gelegenheit nicht vorüber ohne seine Ueberlegenheit an kritischem Scharfsinne in der Sichtung des theoretischen Materials gegenüber der Unsicherheit und Unklarheit seiner Vorgänger abermals stark hervorzuheben. Denn, nachdem er an einem Beispiel seine Regel erwiesen, fährt er fort: cf. p. 384, 3: καὶ παρέσχε μυρία τοιαῦτα πράγματα ζητοῦσι περὶ αὐτοῦ τοῖς ἰαλέμοις τούτοις, οἵ φασιν ἐξηγεῖσθαι τὸν ῥήτορα, καὶ δὴ καὶ βίβλια καταλιπεῖν ἐτόλμησαν τῶν εἰς αὐτὸν ἐξηγήσεων, ἃ καὶ νῦν ἐξελίττοντες οἱ πολλοὶ τῶν διδασκάλων οἴονταί τινες εἶναι καὶ τοὺς συνόντας πείθουσιν, ὅμοιοί φασιν ὁμοίους. ποῦ γὰρ αὐτοῖς ἰδεῖν τι τοιοῦτον κ.τ.λ. „Und solche Beispiele hätten sie zu Tausenden bei Demosthenes „finden können, jene Schwachköpfe, die sich seine Ausleger nen„nen, ja und die sich erdreistet haben Bücher zu hinterlassen „mit Commentaren über ihn. Die legen denn nun aller Orten „die Redemeister ihren Zuhörern aus und kommen sich gross „dabei vor, wenn sie in gemeinschaftlichem Studium, wie sie „sagen, sich mit ihnen belehren. Denn wie sollten sie selbst „so etwas sehen u. s. w.“ Aristides weiss von der in Rede stehenden Figur gleichfalls nichts. Man könnte ihn also in jene Masse der Angegriffenen mit hinein rechnen, denn, wie oben bemerkt, urtheilt Hermogenes von allen seinen Vorgängern, dass sie insgesammt eigentlich nur über Demosthenes geschrieben hätten[53]). Doch würde es gewagt erscheinen an Aristides vorzüglich zu denken, wenn nicht Folgendes dabei ins Gewicht fiele.

Der ganze Abschnitt über die ἀξιοπιστία bei ihm leistet in der mehrfach geschilderten Manier, statt der Regeln ungenaue und äusserliche Beobachtungen über einzelne Beispiele zu geben, das Aeusserste. Die gemeinsamen Gesichtspunkte verlieren sich fast ganz in einer rohen und systemlosen Casuistik. Der Punkt jedoch, den Hermogenes als die eigentliche Bedeutung des ἀπόλυτος μερισμός hervorhebt, ist in δ' [Dind. p. 743] berührt und ihm nähern sich mehr oder weniger α', β' und ι'. Es heisst δ': „Ἀξιοπιστίας δὲ καὶ ὅταν τις τὰς κρίσεις τῶν ταῦτα ἀκουόντων ἐφ' οἷς ἂν λέγῃ προσλαμβάνῃ, ὥς καὶ

[53]) Vgl. die Einleitung des Hermogenes p. 267 ff. und *oben* S. 153 ff.

παρ' ἐκείνοις ὁμολογουμένων τῶν πραγμάτων" und bei Hermogenes p. 383, 26 in seiner Erläuterung des *ἀπολ. μερισμ.*: „*λαμβάνεται μέντοι ἐπὶ τῶν φύσει ὁμολογουμένων πραγμάτων ἢ ἀποδεδειγμένων ἢ ἔμφασίν γε τοῦ ὡμολογεῖσθαι ἢ ἀποδεδεῖχθαι ἐχόντων*", während bei Aristides *β'* steht: „*Ἀξιόπιστον δὲ καὶ τὸ τὰ ζητούμενα τῶν ἀποδεδειγμένων καὶ ὁμολογουμένων προσποιεῖσθαι εἶναι περιφανέστερα.* Die Uebereinstimmung in Sache und Ausdruck ist hier offenbar. *Nun enthalten aber die Beispiele bei Aristides δ' und gleich darauf unter ε' ein drittes,* alle wie immer aus Demosthenes, *sämmtlich die Figur des ἀπόλυτος μερισμός, ohne dass Aristides etwas davon merkt.* Bei der Art, wie, der bisherigen Untersuchung zufolge, Hermogenes den Aristides fortlaufend auf das Genaueste verglichen und benutzt hat, dürfte demnach das Verständniss jener Stelle des Hermogenes nicht zweifelhaft sein.

Der Grund, um dessentwillen Hermogenes durchweg bei dieser indirecten und verkappten Polemik bleibt, möchte wohl in dem grossen Ansehn des Aristides, in Hermogenes' grosser Jugend und in dem sehr starken Gefühl seiner Ueberlegenheit zu finden sein, welches ihm eine offene Widerlegung, die maassvoll hätte sein müssen, unbequem erscheinen liess. Jedenfalls bot ihm diese scheinbare Reserve viele Vortheile.

Für Ausdruck, Satzbildung, Schluss und Rhythmus verweist Hermogenes im Allgemeinen auf die entsprechenden Abschnitte der *σφοδρότης*, resp. *τραχύτης*, wenn der Affect des Redenden ein heftiger ist, für die sanften und klagenden Affecte empfiehlt er nach Umständen die *καθαρότης* oder *ἀφέλεια* und *γλυκύτης* als Muster.

Περὶ βαρύτητος.

Ueber die Wucht der Rede.

Auch dieser Abschnitt ist dem Anscheine nach von Aristides weit ausführlicher behandelt als von Hermogenes, doch ergiebt die Vergleichung dasselbe Verhältniss wie bei dem vorigen, nur dass Hermogenes sich hier weit weniger um seinen Vorgänger kümmert.

Die vielen einzelnen Punkte, welche Aristides aufzählt, soweit sie nicht von Hermogenes zu andern Ideen gezogen sind, wie *B.′ β′* u. *ε′*, nämlich *σχετλιασμός* und *διαπόρησις*, unter *περὶ ἀληθινοῦ λόγου*, fasst Hermogenes in wenige nach Gattung und Art klar geschiedene Regeln.

Die *βαρύτης* umfasst dem *Inhalte* nach alle *schweren Vorwürfe* und *schmählichen Anschuldigungen* — *τὰς ὀνειδιστικὰς ἐννοίας ἁπάσας*. Aber auch scheinbar freundliche und billige Wendungen — *ἐπιεικαί* können *βαρύτητες* werden durch *die Methode der Ironie.* Er erklärt dieselbe sehr richtig als eine Methode, seine Meinung dadurch zu erkennen zu geben, dass man das Gegentheil davon sagt und erläutert diese Definition an mehreren interessanten Beispielen. Daran schliesst sich bei ihm eine sehr weitläuftige Auseinandersetzung über den Gebrauch der Ironie. Wenn man sie in Bezug auf sich selbst und gegen die Richter braucht, enthält sie offenbar *βαρύτης*, wendet man sie gegen den Widersacher, so tritt die *βαρύτης* zurück und sie bringt den Eindruck des *ἦθος* hervor. Eine durchgeführte Ironie, etwa in einer ganzen Rede — er fingirt ein solches Beispiel —, würde in beiden Fällen in vorzüglich hohem Grade die *βαρύτης* aufweisen.

Ich bemerke hierzu, dass auffallender Weise die Ironie in dem ganzen Buche des Aristides über die „politische Rede“ fehlt, er erwähnt sie nur als Mittel des Ethos im zweiten Buche *περὶ ἀφελοῦς λόγου B′. Γ′. ιγ′* [cf. Dind. II. p. 788]. Dennoch scheint es unmöglich, dass Aristides diese Figur als zur „politischen Rede“ nicht gehörend angesehen oder sie übersehen haben sollte. Ihr Platz wäre ohne Zweifel der Abschnitt über die *βαρύτης* gewesen. Und um ihr diesen Platz auch in der That anzuweisen, bedarf es nur einer sehr einfachen Emendation, die so nothwendig erscheint, dass ich sie auch vor dieser Erwägung als sicher betrachten zu müssen meinte. Unter *B′. α′* [Dind. p. 728] hat der Dindorfsche Text und ebenso Spengel II. p. 471: *Κατὰ δὲ σχῆμα οὕτω βαρύτης γίνεται, ὅταν τις τῷ τῆς διανοίας σχήματι χρῆται.* Dass *διάνοια* eine rhetorische Figur sein sollte, ist durchaus sonst unbekannt, es ergiebt sich aus der Bedeutung des Wortes, so weit ich sehe, auch kein irgend denkbarer Sinn nach dieser Richtung. Dagegen enthalten die beiden Beispiele die ausgeprägteste Ironie. Ich meine daher, dass statt *διανοίας* hier ohne Zweifel *εἰρωνείας* gestanden hat.

Mit der Ironie mehr oder minder zusammenhängend sind auch die übrigen Methoden, die Hermogenes anführt: *selbstverständliche Dinge, als ob sie ungewiss wären, in der Form der Frage vorzutragen* — *περὶ τῶν ὁμολογουμένων ὡς ἀμφισβητουμένων εἰς ἐρώτησιν ἐκ διαπορήσεως καθίστασθαι* — oder ihre zweifellose Gewissheit *durch eine Formel der bescheidenen Behauptung scheinbar einzuschränken* — *ἐνδοιάζειν* —, was auch in der Form von *Fragestellung und Urtheil* geschehen kann — *ἡ ἐνδοίασις μετ' ἐπικρίσεως* —, endlich etwas als nothwendig bezeichnen, von dem man andeuten will, dass man es nicht für nothwendig hält — *τὸ ἐπικρίνειν ὡς δέον γενέσθαι, ὃ βούλει ἐνδείκνυσθαι ὅτι οὐ δεῖ.*

In Ausdruck und dem Uebrigen hat die *βαρύτης* nichts Eigenthümliches, sondern entlehnt alles dieses den übrigen Kategorien des Ethos.

Περὶ δεινότητος.

Ueber die Gewalt der Rede.

Wie schon oben erwähnt [54]), besteht eine Grundverschiedenheit zwischen den Systemen des Hermogenes und Aristides in Bezug auf die Definition der *δεινότης* und die Aeusserung des Aristides: [cf. Dind. p. 752.] *Δεινότης δὲ γίνεται κατὰ γνώμην μοναχῶς. εἰ δέ τις κατ' ἄλλο τι οἴεται, πλεῖστον διαμαρτάνει* hat für Spengel, Volkmann u. s. w. den Hauptgrund abgegeben, um die Posteriorität der Aristideischen Schrift zu behaupten. Sie fanden in jenen Worten eine offenbare Polemik gegen Hermogenes. Die Ungereimtheit dieser Behauptung habe ich oben schon angedeutet, es bleibt hier die Aufgabe sie genau zu erweisen.

Allerdings existirt nach Hermogenes die *δεινότης* auch in anderer Beziehung als dem Inhalte nach. Er findet sie vorzüglich in der Methode und in gewissem Sinne auch im Ausdruck. Der Begriff selbst ist aber bei ihm ein *vollständig anderer* als bei Aristides und *zwar ein mit dem des Aristides überhaupt gar nicht zu vergleichender.* In dem weiten und umfassenden Gebiet

---

[54]) Vgl. oben S. 157.

der *δεινότης* bei Hermogenes ist das, was Aristides so nennt, als ein einzelner Fall unter unzähligen andern mit eingeschlossen und zwar um keinem Irrthum Raum zu lassen und die Stellung zu Aristides zu klären, *grade dieser Fall mit ausdrücklichen Worten* und auch das nur unter gewissen Einschränkungen.

Aristides schränkt die *δεινότης* auf den Inhalt ein — *κατὰ γνώμην μοναχῶς* — und zwar auf zwei einzelne Kunstgriffe in der Anordnung desselben, von denen man sofort einsieht, *dass dasjenige, was δεινόν an ihnen ist, nicht in den Gedanken selbst liegt, sondern in der Art von ihnen Gebrauch zu machen, also in dem, was Hermogenes die Methode nennt,* und was Aristides in seiner Schrift freilich garnicht in Betracht zieht. Diese beiden Kunstgriffe sind folgende, dass erstens der Redner einen für ihn vortheilhaften Umstand schon lange vorher vorbereitet um ihn dann günstig zu benutzen — *ὅταν τις πόρρωθεν χρήσιμόν τι ἑαυτῷ προδιοικῆται* — und zweitens, dass er, ehe er eine Behauptung ausspricht, entlegene Einwände dagegen zerstreut — *τὸ πρὶν θεῖναι ἀνελεῖν τι πόρρωθεν ἀντιπῖπτον.* [cf. Dind. p. 752. 753.]

Hermogenes stellt die *δεινότης* an den Schluss seines ganzen Systems und definirt sie als den richtigen Gebrauch aller einzelnen Ideen der Rede und aller ihrer einzelnen Theile. In jedem Augenblick, bei jeder Gelegenheit, allen Personen gegenüber zu *wissen,* was passend zur Anwendung zu bringen sei und in welchem Maass und wie und warum, und vor Allem es auch zu *können,* das scheint ihm die wahre *δεινότης*. Dem „gewaltigen" Redner sollen die Ideen der Rede das sein, was dem Künstler das Material womit er frei schaltend „*εἰς δέον*" verfährt. Er schliesst schon in diese allgemeine Definition eine Anzahl von speciellen Einzelnheiten ein, unter denen die eine die beiden Paragraphen des Aristides vollständig enthält, wenn er sagt: cf. p. 388, 28: *τὸ γὰρ εἰς δέον καὶ κατὰ καιρὸν καὶ τὸ οὕτως ἢ ἐκείνως εἰδέναι τε καὶ δύνασθαι χρῆσθαι πᾶσι τε λόγων εἴδεσι καὶ πάσαις ἀντιθέσεσι καὶ πίστεσιν ἐννοίαις τε προκαταρκτικαῖς ἢ καταστατικαῖς ἢ ἐπιλογικαῖς, ἁπλῶς τε ὅπερ ἔφην, τὸ πᾶσι τοῖς πεφυκόσι σῶμα λόγου ποιεῖν χρῆσθαι δύνασθαι δεόντως καὶ κατὰ καιρὸν ἡ ὄντως οὖσα δεινότης ἐμοί γε εἶναι δοκεῖ.* Es ist klar, dass in dem Ausdruck *ἔννοιαι προκαταρκτικαί* die beiden Paragraphen des Aristides zusammengefasst sind, *auch dass sie nach Hermogenes erst*

durch die richtige Verwendung zu richtig erkanntem Zweck δειναί werden.

Nicht grade speciell gegen Aristides, aber doch auch mit gegen ihn, ist bald darauf der Ausfall gegen die flache und einseitige Auffassung der *δεινότης* gerichtet, die sich mit Unrecht auf den angeblichen Sprachgebrauch von *δεινόν* stützt. cf. p. 389, 26: *ὥσπερ οἱ πολλοὶ λέγουσι δεινὸν ῥήτορα τὸν ταῖς βαθείαις ἢ περινενοημέναις ἐννοίαις ἢ μεθόδοις χρώμενον ἢ καὶ λέξεσι μέγεθος ἐχούσαις ἤ τι τοιοῦτον ποιοῦντα.* Doch mag man diese Beziehung in den Worten finden oder nicht, das eine ist jedenfalls schon hier klar, dass nach der Lage der Sache von einer Polemik des Hermogenes gegen Aristides sehr wohl die Rede sein kann, dass das Entgegengesetzte anzunehmen aber gradezu eine Unmöglichkeit ist.

Es folgt bei Hermogenes eine sehr breite aber nicht uninteressante Auseinandersetzung über den Sprachgebrauch von *δεινόν* bei Homer, der durchaus seine Auffassung des Begriffes bestätigt.

Sehr scharfsinnig, namentlich in der Weise, wie er sie benutzt, ist bei Hermogenes die Eintheilung der *δεινότης* in ihre verschiedenen Arten. Er unterscheidet zunächst die Rede, die *wirklich δεινή* ist und es *auch zu sein scheint.* Das ist diejenige, die auch bei der grossen Menge dafür gilt. Dann die, welche es *zwar wirklich ist, aber nicht zu sein scheint* und endlich die, die *es zu sein scheint, aber nicht ist.* Bei der ersten Art kommt *alles das* in Betracht, wodurch alle übrigen Ideen entstehen, bei der zweiten ist am meisten die *Methode* wirksam, die dritte, nur scheinbare, beruht fast ganz auf der *Ausdrucksweise.*

Bei der ersten Art der *δεινότης*, der wirklichen, die es auch scheint, sind die Gedanken *αἱ παράδοξαι καὶ βαθεῖαι καὶ βίαιοι καὶ ὅλως αἱ περινενοημέναι*, ferner die Enthymemata, aber auch die des *μέγεθος*, der *ἀκμή*, *σεμνότης*, *σφοδρότης* und ähnliche.

Die Methoden sind die entsprechenden, namentlich die zum *μέγεθος* gehörigen, auch können sie mitunter dem *ἦθος* oder *κάλλος* entnommen sein. Nach denselben Gesetzen ist der Ausdruck gewählt und es werden als *δειναί* namentlich genannt *αἱ λέξεις σεμναί καὶ τραχεῖαι καὶ σφοδραὶ καὶ ὅλως αἱ τετραμμέναι.* Figuren, Composition und alles Dazugehörige müssen

natürlich dem entsprechen und ausser allen denen, die zum *μέγεθος* gehören, sind namentlich die der *σεμνότης*, *ἀκμή*, *λαμπρότης* und vorzüglich die der *περιβολή* der Deinotes eigenthümlich und *τὸ κατὰ συστροφὴν σχῆμα* d. h. die Gedrängtheit des Stils. Alles dieses *ist δεινόν* und trägt auch den Anschein davon. Die ausführlich analysirten Beispiele sind den öffentlichen Reden des Demosthenes entnommen. Noch einmal wiederholt Hermogenes hier, dass die grosse Menge — *οἱ πολλοί* — dies *allein* für *δεινότης* halte. [cf. p. 393, 30.]

Die zweite Art, wirkliche Deinotes, die es aber nicht scheint, findet Hermogenes vorzüglich in den Privatreden des Demosthenes, auch in manchen Theilen der öffentlichen, bei Lysias fast durchweg. Sie wird, wie gesagt, fast ausschliesslich durch die Methode hervorgebracht, nämlich so, dass der Redner, indem er in Gedanken, Figuren, Ausdruck und allem Zubehör, wie Satzbau, Rhythmus u. s. w., durchaus *ἠθικῶς καὶ ἀφελῶς καὶ ἀνειμένως* zu verfahren scheint, also schlicht und einfach und scheinbar sich gehen lassend, dennoch unvermerkt seine Pläne fördert und besser zum Ziele gelangt als wenn er anders verführe. Doch würden, wenn dies durch die ganze Rede durchgeführt würde, Schwung und Erhebung dabei verloren gehen, denn oft bedarf es natürlich auch der Kraft und Tiefe und Grösse, und Demosthenes verfährt auch in den Privatreden in der Weise, dass er auch diesen Forderungen gerecht wird, während Lysias es an dem Letzteren ganz oder fast ganz fehlen lässt.

„*Scheinbar δεινός aber, ohne es in Wahrheit zu sein*, was „ich als die dritte Art der *δεινότης* bezeichnet, ist *die Rede* „*der Sophisten, der Polos und Gorgias und Menon und ihrer* „*Anhänger und nicht Weniger von unsern Zeitgenossen, um nicht* „*zu sagen Aller*. Sie beruht fast ganz und gar auf dem Ausdruck. „Da schleppen sie ‚schroffe' und ‚heftige' und ‚würdevolle' Wen- „dungen zusammen und bringen dann alltägliche Gemeinplätze „damit vor. Höchstens dass sie auch noch in Figuren und Satz- „bau und dem Uebrigen, was dazu gehört oder in Einigem „davon, für Schmuck und Schwung und Würde der Rede bedacht sind“ [55]). ;„*Hohl und frostig*“ nennt Hermogenes diese Manier

---

[55]) cf. p. 395, 19—27: *Φαίνεται δὲ λόγος δεινὸς οὐκ ὢν τοιοῦτος, ὃ δὴ καὶ τρίτον ἔφην δεινότητος εἶδος εἶναι, ὁ τῶν σοφιστῶν, λέγω τῶν περὶ Πῶλον καὶ Γοργίαν καὶ Μένωνα καὶ τῶν καθ' ἡμᾶς οὐκ*

— ὑπόκενον καὶ ψυχρόν — und schildert dabei im Wesentlichen die Art des Aristides in Theorie und Praxis, deren Grundzug es ist, wenn sie auch alle die Ideen der Rede verwendet, sie nach äusserlichen Gesichtspunkten, ohne Noth zu verwenden — μὴ κατὰ καιρὸν δὲ ποιῇ τοῦτο μηδὲ ἔνθα δεῖ [cf. p. 396, 3.].

Der bewusste und heftige Gegensatz, in welchen Hermogenes sich hier zu den alten Sophisten und zu denen seiner eigenen Zeit stellt, ist im Laufe dieser Untersuchung so oft hervorgetreten, er ist zudem in allen Theilen seines Systems so klar und consequent als leitender Gesichtspunkt festgehalten, dass ein längeres Verweilen hier überflüssig erscheinen dürfte.

Für Hermogenes bleibt als Abschluss seines ganzen Systems die Aufgabe, die ein gesondertes Eingehen verlangt — ἰδίαν πραγματείαν —, anzugeben, wie unter den jedesmal gegebenen Umständen der Redner verfahren müsse, um jene wirkliche δεινότης zu erreichen: θεῖον οἶμαί τι πρᾶγμά ἐστι καὶ οὐκ ἀνθρωπίνης δυνάμεως fügt er hinzu.

Zuvörderst fasst er in dem Abschnitt περὶ πολιτικοῦ λόγου den durch das Vorangeschickte gewonnenen Begriff desselben zusammen, führt denselben dann an den hervorragendsten Beispielen der älteren Zeit durch, um schliesslich in dem Abschnitt περὶ μεθόδου δεινότητος die Lösung jener schwierigen Aufgabe zu unternehmen.

Wie schon gesagt, ist die *Methode* zur Erreichung der δεινότης das Wesentlichste, namentlich beruht die zweite Art der δεινότης, die es nicht scheint aber in der That ist, ganz und gar auf der Methode.

Grade diese kommt im λόγος πολιτικός vorzüglich zur Anwendung.

Περὶ τοῦ πολιτικοῦ λόγου.

Hermogenes giebt hier ein Resumé der in der Einleitung und im Verlauf der Abhandlungen über die einzelnen Ideen ge-

ὀλίγων, ἵνα μὴ λέγω πάντας — γίνεται γὰρ τὸ πλεῖστον περὶ τὴν λέξιν, ὅταν τραχείας καὶ σφοδρὰς τις ἢ καὶ σεμνὰς συμφορήσας λέξεις εἶτ' ἐξαγγέλλῃ ταύταις ἐννοίας ἐπιπολαίους καὶ κοινάς, καὶ μάλιστα εἰ καὶ σχήμασι χρῷτο κώλοις τε καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν ἤ τισι κεκαλλωπισμένοις ἀκμαίοις τε καὶ σεμνοῖς. κ. τ. λ.

gebenen Andeutungen. Der Logos politikos besteht in der Anwendung der vorgenannten Ideen in richtiger Mischung; seine vollendetste Erscheinung ist die Demosthenische Rede, nicht diese oder jene des Demosthenes, sondern die Demosthenische überhaupt.

Im Grossen und Ganzen gilt Folgendes von ihr.

Vorherrschend muss der Character der *Deutlichkeit*, des *Ethos* und der *Wahrheit* sein, darnach der *Lebhaftigkeit*. Von den Ideen der *Grösse* muss vor Allem die *Fülle* durchweg vorherrschen und zwar nicht weniger als die *Reinheit* und *Klarheit* [bekanntlich die beiden Theile der *Deutlichkeit*], in zweiter und dritter Linie, nach Maassgabe des Inhaltes, *Heftigkeit* und *Schroffheit*.

Auch *Kraft* und *Würde* und selbst *Glanz* dürfen nicht fehlen, sie sind aber nicht in dem Grade erforderlich, wie die vorgenannten Ideen, wie es denn gut ist die *Würde* z. B. durch Unterbrechung zu mildern — *διακοπή* — und ihr von der Grösse etwas abzuziehen[56]. — Von der *δεινότης οὖσα καὶ φαινομένη* soll der *λ. πολ. sehr wenig* haben — *ὡς ἐλάχιστον* —, von der *ἐν μεθόδῳ κειμένη sehr viel*, von der *φαινομένη μόνον garnichts*. Es schliessen sich daran eingehende Bemerkungen, in wie weit *Glanz, Schmuck, Sorgfalt* im Ausdruck und Composition, überhaupt die Theile der *Schönheit* der „politischen“ Rede förderlich oder auch gradezu unentbehrlich sind, wenn es gilt bei der Kürze und Gedrängtheit den Fehler der *Härte* oder andrerseits den der *Niedrigkeit* zu vermeiden [cf. p. 400.].

Beiläufig bemerkt, erhellt hieraus, wie sehr Volkmann Unrecht hat, wenn er in seiner Polemik gegen Hermogenes die *δεινότης* kurzweg und ohne Weiteres als „*Substrat des λογ. πολ.*“ bezeichnet [cf. a. a. O. p. 331.] und daran seinen Tadel knüpft, dass Hermogenes sie als selbständige Idee behandele. Beides ist gleich unrichtig. Weder bezeichnet Hermogenes die *δεινότης* als besondere Idee im Sinne der übrigen[57], noch ist

---

[56]) Das Beispiel, welches Hermog. anführt aus Dem. in Aristog. p. 774. als *σεμνότης* mit *διακοπή*, und das er schon in der Einleitung und später drei oder vier Mal wiederholt als solches bezeichnet hat [cf. p. 289, 26; 294, 8; 296, 10.] führt Aristid. als *einfache σεμνότ.* an ohne Nebenbemerkung. cf. *Aristid. περ. σεμνότ. Β'. α'.* [Dind. p. 718.]

[59]) Wie ich schon *oben* bemerkt habe: vgl. S. 156 ff.

ihm der *λόγ. πολ. zunächst* von dem Zugrundeliegen der *δεινότης* abhängig. Er behandelt vielmehr Beides gesondert und als Verschiedenes. Der Logos politikos beruht ihm darin, dass alle Ideen der Rede in möglichst grosser Vollständigkeit und in einem bestimmten, durch innere Gründe geregelten Mischungsverhältniss zur Erscheinung kommen. Darnach muss es naturgemäss eine grosse Anzahl verschiedener Arten des *λόγ. πολιτ.* geben und von verschiedenem Werthe. So auch Hermogenes in der Einleitung zum *λόγ. πολ.* Er rechnet z. B. auch die Rede der Sophisten zum Logos polit., obgleich sie nach seiner Meinung die *δεινότης* nicht besitzt, er bespricht die berühmtesten Redner des Atticismus unter dieser Kategorie, ebenso aber auch den Herodot, Thucydides, Hekatäus, Xenophon und Andere, ohne dass er die Art und Weise, wie bei ihnen die Mischung der Ideen der Rede auftritt, als *δεινότης* bezeichnet. Allerdings aber kann man behaupten, dass der Werth des *λόγ. πολιτ.* von dem Grade abhängt, in welchem die *δεινότης* darin waltet, und, setzen wir hinzu, von der Art derselben. Die beste Rede entsteht, wie schon gesagt, wenn die *δεινότης*, die in der Methode beruht, d. h. die es ist, ohne es zu scheinen, den *λόγ. πολιτ.* durchweg und in allen einzelnen Theilen bestimmt, was bei Demosthenes der Fall ist. Es ist also klar, dass einerseits die *δεινότης* zwar ein weiterer Begriff ist, als die einzelnen Ideen, insofern sie in einer bestimmten Art der Verwendung Aller besteht, andrerseits aber durchaus nicht als dem *λόγ. πολ.* überhaupt inhärirend dargestellt wird, sondern als ein accessorisches Element, welches durch sein Hinzutreten in verschiedenen Graden und Formen die Gattung und den Werth desselben bestimmt. Diese Mittelstellung ist bei Hermogenes dem Begriffe durchweg auf's Klarste und bestimmteste zugewiesen, in der Einleitung, wie an jedem Punkte der Darstellung, wo der Begriff in Betracht gezogen wird.

Das Gesagte erhält durch das Folgende noch nähere Erklärung und Bestätigung.

Τούτου δὲ τοῦ λόγου τοῦ πολιτικοῦ ὁ μέν ἐστι συμβουλευτικός, ὁ δὲ δικανικός, ὁ δὲ πανηγυρικός, heisst es bei Hermogenes weiter. [cf. p. 401, 12.] „Dieser „politische Logos hat drei Arten: die *berathende Rede,* die *Ge-„richtsrede* und die *Feierrede.*" Es schliesst sich daran eine eingehende Characteristik dieser drei Hauptkategorien, von welcher ich das Wesentlichste kurz anführe.

Die *berathende Rede* bewegt sich vorzüglich in den Ideen der *Grösse* und zwar mit δεινότης οὖσα καὶ φαινομένη. Des *Ethos*, mit Ausnahme der βαρύτης, bedarf sie nur in geringem Grade, da das ἀξίωμα in ihr vorherrscht. Natürlich ist dadurch keineswegs ausgeschlossen, dass nicht einzelne Reden dieser Gattung, und zwar ausgezeichnete, selbst solche des Demosthenes, dem Zwange von Nebenumständen folgend dennoch Ethos in hohem Grade enthalten können, wie z. B. die Philippischen. Hier ist jedoch nur von der Gattung im Grossen und Ganzen die Rede.

Ganz entgegengesetzt verhält sich die „*Gerichtsrede*“, ausser wenn sie von wichtigen, öffentlichen Angelegenheiten handelt, wie die Rede gegen Aristokrates und für den Kranz. In diesem Falle nähert sie sich sogar ganz dem Character der „*berathenden*“. Die eigentliche Gerichtsrede also muss vorzugsweise *Ethos*, ἐπιείκεια und ἀφέλεια enthalten, wenig oder garnichts von der βαρύτης. Von den Ideen der *Grösse* ist ihr die περιβολή in Bezug auf die *Gedanken* eigen, nicht jedoch in *Ausdruck* und *Methode*. Die übrigen Ideen der Grösse sind ihr fremd, ausser allenfalls die σφοδρότης des Inhaltes und mitunter wohl auch des Ausdruckes. Im Uebrigen kann sie wie die berathende Rede sich aller Theile des πολιτικός bedienen.

Am ausführlichsten verbreitet sich Hermogenes über den λόγος πανηγυρικός, dessen Begriff, wie aus dem Folgenden hervorgeht, mit „*Lob- oder Fest-Rede*“ nicht vollständig wiedergegeben wird. Er unterscheidet zunächst die *panegyrische Prosa-Rede überhaupt* — ἐν λέξει πεζῇ oder κατὰ λογογραφίαν — von der „*politischen panegyrischen*“ als eine weitere Gattung, die den panegyrischen Character an und für sich am reinsten und vollständigsten repräsentirt. Wie der Stil des Demosthenes die Verkörperung des λόγος πολιτικός, so ist für diese Gattung Plato das Ideal.

Die Platonische Darstellung also oder, was gleichbedeutend ist, ὁ κάλλιστος πανηγυρικός, erwächst aus der Anwendung sämmtlicher Ideen der *Grösse* ausser der σφοδρότης und τραχύτης, doch muss ungeachtet der Vielfältigkeit derselben die ἀφέλεια überall unvermindert hindurchscheinen, ausser wo es erforderlich ist die Rede zu der reinen Darstellung der *Würde* zu erheben — καθαρῶς ἐξαίρειν τὸν λόγον εἰς σεμνότητα. Wenn irgendwo, so sind hier an der Stelle: αἱ γλυκύτητες und

αἱ ἐπιμέλειαι αἱ τὸν ἁβρὸν καὶ ὡραῖον ποιοῦσαι λόγον. Von der *δεινότης* muss auch der *λόγ. πανηγ.* durchaus diejenige enthalten, die in der Methode liegt und so wenig als möglich äusserlich hervortritt — *ἧπερ ἥκιστά ἐστι φανερά* —, die andere darf in ihm nie erscheinen, ausser wo etwa die Rede in dramatischer Weise damit den Character einer andern Person nachahmen will. Die panegyrische Rede bewahrt die Form der erzählenden Darstellung — *ἀφήγησις* — und muss daher von der *γοργότης* so wenig als möglich besitzen. Der übrigen Formen und Theile des *λόγ. πολιτ.* bedient sie sich grade wie der *λόγος δικανικός* und *συμβουλευτικός*. —

Eine Alteration erleiden alle diese Regeln, insofern der *λόγος πανηγυρικός* in der Form der Wechselrede wegen seines alsdann mimetischen und dramatischen Characters alle möglichen Ideen nachahmend enthalten kann, Schroffheiten und Heftigkeiten und alle Arten der *δεινότης* wie die lediglich scheinbare in den Reden des Polos im Gorgias — kurz alle Arten der Rede von der *σεμνότης* bis zum *εὐτελές*, freilich unvermischt, jede für sich allein — *ἰδίᾳ* —.

Das ist der Character der panegyrischen Rede an sich, beschäftigt sie sich aber mit öffentlichen Fragen — *ἐν πολιτικοῖς ζητήμασι* —, so nähert sie sich mehr der berathenden Rede, doch ist in ihr mehr die *λαμπρότης* und *σεμνότης* vorwiegend als in dieser.

Man ersieht aus diesem letzten Abschnitte deutlich, dass Volkmann auch darin im Irrthum ist, wenn er sagt [cf. a. a. O. p. 331]: „Es ist klar, dass die Theorie des Hermogenes durch Be„rücksichtigung auch der nicht oratorischen Arten prosaischer „Darstellung an Klarheit gewonnen haben würde“ [58]). Das ist grundfalsch. Die „Ideen“ des Hermogenes beschäftigen sich nicht mit irgend einer Darstellungsart besonders, sondern sie wollen die Merkmale *aller redenden Darstellung überhaupt* enthalten. Der *Logos politikos* ist nur *die Versammlung aller Kräfte der Rede in Eins*, und ist er *δεινός*, so *repräsentirt er diese Kräfte*

---

[58]) Auch diesem „Uebelstand“, meint Volkmann, sei in der „Umbildung oder richtiger Vereinfachung der *τέχναι ῥητορικαί* einigermassen abgeholfen“, wahrscheinlich aus dem einzigen Grunde, weil von den beiden Büchern des Aristides das eine *περὶ πολιτικοῦ*, das andere *περὶ ἀφελοῦς λόγου* überschrieben ist.

in ihrer höchsten Wirksamkeit. Doch wie der Logos politikos so setzt sich auch jede denkbare andere Darstellungsform aus den in der Theorie des Hermogenes abgehandelten Elementen zusammen. Sogar die *Poesie* ist davon nicht ausgeschlossen und Hermogenes widmet der Characteristik ihrer vollkommensten Erscheinung hier einen längeren Excurs im Anschluss an die Besprechung des *λόγ. πανηγυρικός*.

Die Poesie ist ihm ein *πρᾶγμα πανηγυρικόν* und zwar *πάντων τε λόγων πανηγυρικώτατον*. Wie dort Demosthenes und Plato, so ist hier Homer der Vertreter. Man könnte ihn, wie den besten Dichter, so auch den besten Redner und „Logographen" nennen, da die Poesie die redende Nachahmung aller Dinge ist. — Ich übergehe hier die näheren Ausführungen über Inhalt, Ausdruck, Rhythmus u. s. w., die bei Hermogenes folgen, obwohl sie mancherlei Beachtenswerthes bieten und begnüge mich zu bemerken, dass die Betrachtungen in der allgemeinen Einleitung des Abschnittes über die verschiedenen *μέτρα* der Poesie, die sich naturgemäss und von selbst nach dem dem Dichter innewohnenden *μέτρον* aller Dinge gestalten — *τὰ μέτρα . . . ἐν δέοντι καὶ κατὰ λόγον μεταβαλλόμενα πρὸς τῷ καὶ τὸ φύσει πάντων ἄριστον μέτρον προῃρῆσθαι* —, auffallend erinnern an die wortreichen Tiraden des Aristides über denselben Gegenstand im Eingang der Serapis-Rede[59]), nur dass, was bei Hermogenes kurz und richtig auf die Poesie eingeschränkt ist, dort missbräuchlich und mit vielen Umschweifen für die gesammte Redekunst geltend gemacht wird.

Ueber den Schluss des ersten Buches der τέχναι des Aristides.

Es bleibt noch übrig auf die entsprechenden Abschnitte bei Aristides einzugehen. Doch kann hier von einem Vergleiche nicht mehr die Rede sein, da, wie schon bemerkt[60]), der ganze Schluss des ersten Buches, der diese Dinge enthält, durchaus verworren und vielfach verstümmelt ist, wofür die Gründe wohl

---

[59]) Vgl. oben S. 14 ff.

[60]) Vgl. oben S. 147.

einerseits in den äussern Schicksalen des Buches zu suchen sind, andrerseits aber auch sicherlich in der Unfertigkeit und dem provisorischen Character der ursprünglichen Anlage[61]).

Nachdem die einzelnen Ideen, die in der Einleitung angekündigt waren, der Reihe nach behandelt sind, zuletzt die *κόλασις*, folgt ein allgemeines Raisonnement, das, wie es scheint, die Summe des Ganzen ziehen soll, daran schliesst sich der Versuch einer allgemeinen Characteristik der drei Hauptgattungen der Rede, der *berathenden*, *Gerichts*- und *Lob-Rede*, dann folgen unzusammenhängende Einzelnheiten über *σύνθεσις*, die nach einer Lücke oder plötzlich abbrechend abermals mit einem Gemeinplatz über die Redekunst überhaupt abschliessen, zuletzt steht eine Analyse der sicilischen Rede des Aristides selbst und zwei Beispiele von erzählender Umschreibung, erstlich eines Buches der Ilias, sodann einer einzelnen Stelle der Odyssee. Das Ganze macht also den Eindruck der vollkommensten Verwirrung. Gleichwohl glaube ich aus inneren Gründen, dass dieser Umstand weit mehr auf Rechnung des Verfassers als der etwanigen Fata der Schrift zu setzen ist.

Die in der Einleitung ausgesprochene Vermuthung[62]), dass die beiden Bücher des Aristides nur einen Entwurf enthalten, glaube ich durch das Folgende durchaus bestätigen zu können. Der innersten Natur des Verfassers entspricht es dem Abschluss des trockenen Systems einige volltönende Kraftstellen über die Herrlichkeit der Rede und des Redners hinzuzufügen, wie an solchen seine Schriften ja so überreich sind. Ich habe oben die der Rede *περὶ τοῦ παραφθέγματος* entlehnte Stelle, die hier steht, ausführlich in Betracht gezogen. Es kann nicht überraschen, dass in dem Folgenden, wo er sich weiter in allgemeinen Redewendungen ergeht, er das gleiche Verfahren beobachtet, einmal kunstgerecht fertig geschmiedete Perioden zu reproduciren. Gleich im Folgenden findet sich eine solche Stelle zum zweiten Male. Uebergang und Abschluss sind neu dazu gemacht. Jene erste Stelle aus *περὶ τοῦ παραφθ.* hob den schwierigen und kunstvollen Organismus der Rede hervor, der nur dem Kenner verständlich sei. Dann heisst es weiter: cf. Dind. II. p. 757: *ἐπεὶ δὲ καὶ τὰ τῆς ἀρετῆς μόρια ἐν τῷ*

---

61) Vgl. darüber das oben Gesagte: S. 147—150.

62) Vgl. oben S. 148.

εἴδει τῆς ῥητορικῆς εὑρίσκεται, εἴη ἂν καὶ ὁ ῥήτωρ τοιοῦτος. Dies der Uebergang, einen Hauptsatz aus Aristides' rhetorischem Katechismus enthaltend, den er in den Reden gegen Plato bis zum Ueberdruss behandelt[63]. Dann folgt eine Stelle, an der die Kunst der Herausgeber sich vergeblich versucht hat: *φρονίμου μὲν γὰρ οἶμαι καὶ σώφρονος γνῶναι τὴν ἀξίαν ἑκάστου τῶν πραγμάτων, δικαίου δὲ τὰ πρέποντα καὶ ἑαυτῷ καὶ ἑτέροις ἀποδοῦναι, ἀνδρείου δὲ μὴ φοβηθῆναι τἀληθὲς εἰπεῖν. ὁ δὲ αὐτὸς νεμεσῶν ἅπασι τοῖς ἐναντίοις τούτων εἰκότως ἐνέρχεταί τισιν, ὡς ἂν μὴ δόξῃ, ὡς ἀλλότριοι τοῦ λέγοντος οἱ λόγοι καὶ μείζω τὴν δόξαν τῆς ἀληθείας ἀφελκόμενοι.* Spengel setzt nach *ἐναντίοις τούτων* ein Punktum und schreibt mit Normann *ἐφελκόμενοι* statt *ἀφελκόμενοι*, wodurch nichts geholfen ist. Die ganze Stelle steht in der Rede *περὶ τοῦ παραφθέγμ.* p. 399, 8. [Dind. II. p. 539]. Der erste Satz ist gleichlautend, dann lautet das Folgende so: *ὁ δ' αὖ νεμεσῶν ἅπασι τοῖς ἐναντίοις τούτων εἰκότως ἐνέχεται, ἕως ἂν μὴ δείξῃ, ὡς ἀλλότριοι τοῦ λέγοντος οἱ λόγοι καὶ μείζω δόξαν τῆς ἀληθείας ἐφέλκονται.* Ganz im Sinne und auf's Genaueste im Stil des Aristides gehalten ist das Folgende, was als Abschluss dazugefügt ist. Das Ganze, obgleich so bunt zusammengestoppelt, macht dennoch so ganz und gar den Eindruck der sonstigen Aristideischen Darstellung, dass von den Herausgebern keiner einen Mangel der Einheit oder des Zusammenhanges empfunden und den wahren Sachverhalt vermuthet hat. Die Manier, sich in dieser Weise selbst auszuschreiben, beobachtet Aristides in seinen Reden öfter und sie liegt ganz im Character der sophistischen Rhetorik.

Die drei Redegattungen werden sehr äusserlich, eigentlich nur in Bezug auf ihre Länge unterschieden. Es wird bemerkt, dass sie auch vermischt auftreten. Was zur Characteristik der einzelnen Gattungen vorgebracht ist, hält sich ganz auf der Oberfläche des allgemeinsten Raisonnements. Z. B. die berathende Rede beschäftigt sich mit dem *δίκαιον, συμφέρον, ῥᾴδιον, ἀναγκαῖον, ἀκίνδυνον, καλόν, εὐσεβές, ὅσιον, ἡδύ* und ihrem Gegentheil. Von diesen einzelnen Kategorien werden ungefähre Umschreibungen gegeben. Man kann hier kaum von dem Versuche einer systematischen Darstellung sprechen und daher ein

---

[63]) Vgl. S. 36 ff.

näheres Eingehen füglich unterlassen. Aecht Aristideisch ist der Abschnitt über die ἐγκωμιαστική, der, obwohl er eigentlich ἔξω ζητημάτων liegt, dennoch ausführlicher behandelt ist. Alles, was hier gesagt ist, stimmt auf das Genaueste überein nicht allein mit den übrigen theoretischen Aeusserungen des Aristides über die hier in Betracht kommenden Dinge, sondern auch mit der hundertfältig von ihm geübten Praxis. Man lese z. B., was er über die vier Kategorien des kunstgerechten Lobens schreibt [cf. Dind. p. 761], die αὔξησις, wofür als Musterbeispiel in kurzen Zügen das Lob einer *Ameise* gegeben wird, die παράλειψις, die er an Alexander d. Gr. exemplificirt, sie besteht in dem Kunstgriffe alles Missliebige wegzulassen — τὰ προσόντα δυσχερῆ —, die παραβολή, die er selbst am liebsten übt, das Verfahren nämlich seinen Gegenstand im Vergleich mit dem anerkannt Vorzüglichen als noch besser darzustellen, und die εὐφημία, die Beschönigung, die an dem Beispiel von Paris und Helena klar gemacht wird.

Höchst characteristisch für Aristides ist es auch und mit unzähligen Beispielen aus seinen Schriften zu belegen, wie er zur Milderung dieser Art des Lobens, die er selbst als *plump* — φορτικῶς ἐπαινεῖν — dem in „politischen Sachen" — ἐν πολιτικοῖς ζητήμασι — zu beobachtenden Verfahren gegenüberstellt, sechs verschiedene Kunstgriffe vorschlägt, die alle das Verfahren uneingeschränkt lassen und es nur verdecken sollen: z. B. also scheinbar unvorbereitet oder gezwungen auf das Lob einzugehen, es mit einer Entschuldigung einzuleiten, oder es in das Allgemeine oder auf die Zuhörer auszudehnen.

Alles bis hierher hat das Ansehen von Material, das für den Abschluss des ersten Buches zusammengetragen ist. Dann folgen für den Leser sehr unerwartet unter der Ueberschrift περὶ συνθέσεως sieben Paragraphen, welche ohne Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Folgenden Definitionen und Bemerkungen über allerlei Einzelnheiten enthalten, über Kola und Kommata, Perioden, über undeutlichen und zweideutigen Ausdruck, über die Vermeidung von Barbarismen und Neuerungen. Alles dieses dürftig, fragmentarisch und ungeordnet. Man erinnert sich, dass der ganze von Hermogenes bei jeder einzelnen Idee sehr sorgfältig behandelte Abschnitt über die σύνθεσις und was dazu gehört, bei Aristides durchweg fehlt. Es ist offenbar, dass, obgleich Aristides die in diesem Punkt von Hermogenes

beobachtete Gründlichkeit ganz fern lag und ihm der Blick nach dieser Richtung noch verschlossen war, er doch ein Gefühl des Mangels dieser Bestimmungen hatte, dem abzuhelfen er hier nachträglich den Ansatz gemacht hat. Wäre die Arbeit nicht eben Entwurf geblieben, so hätte die einfachste Consequenz den Verfasser darauf führen müssen, das hier Begonnene weiter auszuarbeiten und namentlich es unter die Gesichtspunkte, nach denen die einzelnen *εἴδη* des Systems characterisirt sind, aufzunehmen. Auch in dieser Beziehung steht also Hermogenes auf den Schultern seines Vorgängers und hat sich dessen Wink in selbstständigster Weise zu Nutze gemacht.

Nach alle dem glaube ich auch nicht an die „ungeheuren Lücken“ hier und im Folgenden, von denen Normann in seinen Noten spricht und die Spengel im Texte andeutet. Sondern, wie Aristides überall an den Ausputz ebenso früh, wenn nicht früher denkt, als an die Sache, so hat er auch hier, obwohl er den Gegenstand nur skizzirte, für einen wohlklingenden Schluss Sorge getragen, und es hat sich ihm, wie schon an den früheren Stellen, ein Passus aus einer seiner Deklamationen eingestellt. Es ist eine Stelle aus der Rede *κατὰ τῶν ἐξορχουμένων* p. 409 [Dind. II. p. 557] und ich sehe nicht ein, warum dieselbe an das unmittelbar Vorangehende nicht ganz wohl sich anschliessen soll. Es ist zuletzt die Rede von der Sorgfalt im Satzbau und von der Feile des Ausdrucks und nun fährt er fort, um zugleich das Ganze zu schliessen: „Freilich, wenn nicht der ganze Zweck, „um dessentwillen die Rede erfunden ist, die Kraft zu über„zeugen wäre, so könnte man gegen diese Dinge vielleicht Ein„wendungen machen [sc. gegen die Aufstellung dieser ganzen „Regelmasse]. Da es aber offenbar ist, dass auf dieses Eine „alle Kraft und Gewalt der Rede hinzielt, so muss eins von bei„den der Fall sein, entweder ist sie nicht regelrecht und ver„fehlt ihren Zweck oder sie ist zugleich die beste und ihre Wir„kung unwiderstehlich“ [64]).

Die folgende Analyse der sicilischen Rede und die beiden

---

[64]) cf. Dind. p. 764: *καὶ μὴν εἰ μὲν ἄλλου του χάριν λόγος εὑρέθη ἢ τοῦ πείθειν, ἴσως ἄν τις ἀμφισβήτησις ἦν· ὅτε δὲ ἐστὶν εὔδηλον ὅτι ἐφ᾽ ἓν τοῦτο πᾶσα ἡ τῆς λογικῆς δυνάμεως ἕξις ὥρμηται, δυοῖν ἀνάγκη δήπου θάτερον, ἢ μὴ ὀρθῶς ἔχειν μηδ᾽ ἱκανὸν φαίνεσθαι τὸν λόγον, ἢ ὁμοῦ βέλτιστόν τε εἶναι καὶ κρατεῖν τῶν ἀκουόντων.*

Paraphrasen betrachte ich als Anhängsel, die als Anweisung und Muster für den Schüler oder, wenn man will, die Zuhörerschaft beigegeben wurden, an die das Ganze gerichtet ist[65]). Damit stimmt auch die Form jener Analyse überein, die durchweg die Anrede in der zweiten Person Singularis enthält und richtiger als eine Anleitung die Rede nachzubilden zu bezeichnen ist.

Der Schluss der beiden Bücher περὶ ἰδεῶν des Hermogenes.

Für den Schluss der beiden Bücher des Hermogenes *περὶ ἰδεῶν* beschränke ich mich auf eine kurze Uebersicht. Die falsche Ansicht Volkmanns über den Begriff des *λόγος πολιτικός* bei Hermogenes habe ich oben schon zurückgewiesen[66]). In den beiden Abschnitten *περὶ τοῦ ἁπλῶς πολιτικοῦ λόγου* und *περὶ τοῦ ἁπλῶς πανηγυρικοῦ* [cf. p. 410—417 und 417—425] und den darin enthaltenen Characteristiken einer Anzahl der bedeutendsten Redner und Historiker tritt es auf das Unzweideutigste hervor, dass beide Darstellungsarten auf verschiedenen Mischungsverhältnissen *eines Theils* der „Ideen" des Hermogenes beruhen, und dass in dieser Ideenlehre die Elemente überhaupt aller prosaischen Darstellung zu geben, das Ziel des Hermogenes war. Abgesehen davon, in wieweit ein solches Unternehmen zweckgemäss oder überhaupt ausführbar ist, scheint mir Hermogenes in Anlage und Ausführung seines Planes höchst Bedeutendes geleistet zu haben. Dass seine Kategorien in der That *für die Kritik einen festen Boden liefern und sich praktisch erfolgreich verwerthen lassen,* davon wird sich Jeder überzeugen, der nach genauem Studium der Ideenlehre die Anwendung derselben in den hier folgenden Characteristiken sorgfältig prüft. Man lese z. B., was er über Lysias, Isäus und Lykurgus sagt, namentlich auch den sehr interessanten Abschnitt über Isokrates und aus dem zweiten Theil vorzüglich die Beurtheilung Xenophons, Herodots und des Thucydides. In Betreff des Abschnittes über Xenophon liegt die Vergleichung mit Aristides nahe, der ja seinem

---

65) Vgl. dazu oben S. 148.
66) Vgl. oben S. 224 ff.

zweiten Buche περὶ ἀφελοῦς λόγου den Xenophon durchaus zu Grunde gelegt hat. Wenn irgendwo, so zeigt sich hier in jedem Worte die unendliche Ueberlegenheit des Hermogenischen Systems in seiner alle Genera umfassenden Einheit über das des Aristides mit seiner oberflächlichen und unorganischen Theilung. Dasselbe gilt von dem über Thucydides Gesagten, obwohl hier der unmittelbare Vergleich mit Aristides fortfällt.

Zum Ueberfluss spricht es übrigens Hermogenes am Schlusse des Ganzen ausdrücklich aus, dass er durch sein System Jeden völlig in den Stand gesetzt zu haben glaubt — ὥστε περριττῶς ἂν πλεονάζοιμεν καὶ περὶ τῶν ποιητῶν καθ' ἕκαστον διεξιόντες [cf. p. 424] — über Alte und Neue, über Dichter, Logographen und Redner, kurz über jeden Gegenstand der Literatur ein motivirtes und eingehendes Urtheil zu fällen. cf. p. 424:, δυναμένων ῥαδίως χαρακτηρίζειν καὶ πάνθ' ὁντιναοῦν καὶ νέον καὶ παλαιὸν καὶ ποιητὴν καὶ λογογράφον καὶ ῥήτορα τῶν τὰ γενικὰ δὴ ταῦτα εἴδη τοῦ λόγου καὶ οἷον στοιχεῖα πάσης ἰδέας ἐπεσκεμμένων, περὶ ὧν τὴν πᾶσαν πραγματείαν ταύτην ἐνεστησάμεθα.

Das Buch des Hermogenes
über die Methode der δεινότης*).

Am Schluss des Kapitels über die δεινότης sagt Hermogenes, nachdem er seine Definition derselben noch einmal zusammengefasst, — nämlich dass sie darin bestünde alle einzelnen Ideen der Rede an der richtigen Stelle, in der richtigen Weise, nach Personen, Sachen und Umständen zu verwenden und zwar dieses Alles nicht allein zu wissen, sondern auch zu *können* — dass er dieses Letztere, wie man also die richtige Verwendung auszuführen habe, in einer besondern Abhandlung darstellen werde, die auf die Bücher über die Ideen folgen solle. Doch gehe es eigentlich über die menschliche Kraft und verlange eine fast göttliche Kunst, nach allen Richtungen hin für jeden einzelnen denkbaren Fall, von denen er sehr wortreich eine grosse Anzahl aufzählt, festzustellen, wie dies, wie jenes, in welcher Reihenfolge, welcher Art, in welcher einzelnen Idée oder in welcher Mischung u. s. w. u. s. w. ausgeführt werden müsste. Dennoch meint er, soweit es überhaupt menschenmöglich sei dieser Aufgabe zu genügen.

Das Buch über die Methode der δεινότης, auf welches er in der Ideenlehre vielfach Bezug nimmt, soll die Lösung dieser Aufgabe enthalten. Mir scheint diese Lösung sehr schwach ausgefallen zu sein. Nicht, dass ich den Inhalt des Buches an sich so bezeichnen möchte, im Gegentheil enthält dasselbe durchweg Richtiges und Ueberzeugendes und vieles sehr Scharfsinnige, aber ich finde darin durchaus nicht die den gestellten Fragen,

*) Wenn dies Rehdantz umgekehrt versteht und übersetzt „*von der Gewalt der Methode*“ [περὶ μεθόδου δεινότητος], so kann man hier allerdings nicht anders als mit Volkmann ausrufen: risum teneatis, amici [cf. a. a. O. p. 477, Anm.].

entsprechende Antwort, ja ich halte jene Fragestellung an sich für ganz unstatthaft. Und hierin scheint mir auch bei allen Vorzügen die Schwäche des von Hermogenes erdachten Systems und aller ähnlichen Versuche zu liegen.

Es ist in den redenden Künsten, wie in allen übrigen, und in den redenden gewiss eher als in den andern, sicherlich möglich und sogar nothwendig die Merkmale der Erscheinungen zu festen Regeln der Kritik zusammenzustellen und auf diesem Wege zu möglichst umfassenden theoretischen Systemen vorzuschreiten, und ich gestehe, dass ich trotz einer gewissen Abneigung, die uns Neueren wohl insgesammt dem minutiösen Regelwerk der Rhetorik gegenüber mehr oder weniger von vorneherein anhaftet, die Bewunderung nicht unterdrücken kann über den Reichthum der Beobachtung, die Schärfe der Beurtheilung und die Consequenz und Vollständigkeit der systematischen Anordnung, von denen die Arbeiten der Alten über die Theorie der Rhetorik Zeugniss geben. Aber wie diese Arbeiten in jedem Gebiet der Kunst das Erbtheil kritischer Epochen sind, nicht productiver, so vermögen sie eben auch nur der Kritik zu dienen und der Production *nur insofern, als dieselbe in sich nothwendig der Kritik bedarf.* Wird aber der Anspruch gemacht die Regeln des trennenden Verstandes für die Gesetze selbst des künstlerischen Schaffens auszugeben, so wird dies Verfahren in der Praxis nicht Kunstwerke, sondern höchstens Exercitien hervorbringen und auch in der Theorie wird es zu nichts als Halbheiten und Einseitigkeiten und zu einer fragmentarischen Casuistik führen.

An dieser innern Unmöglichkeit ist der Plan gescheitert, den Hermogenes an der vorerwähnten Stelle für das vorliegende Buch prahlerisch genug ankündigt, der Plan, für alle Fälle die unmittelbare, praktische Anleitung zu geben, wie man in der Redekunst das Höchste leisten könne. Aber es ist bezeichnend für die nüchterne und klare Manier des Hermogenes, wenn er bei der wirklichen Ausführung sofort sich auf das Erreichbare beschränkt.

Die Abhandlung enthält weder Vorwort noch Schluss, die sonst nie bei ihm fehlen, sie geht unmittelbar in medias res und überlässt es dem Leser entweder es zu übersehen, dass etwas Anderes als das Versprochene geliefert wird, oder sich mit dem Vorhandenen dennoch zufrieden zu erklären. Sie enthält eine lange Reihe praktischer, zum Theil sehr wichtiger Regeln und

Bemerkungen über Ausdruck, Figuren, Handhabung der Form und Färbung der Rede, die zwar bei richtiger Befolgung alle dazu beitragen das hervorzubringen, worin nach der Terminologie des Hermogenes die Methode der δεινότης besteht, die aber einerseits des systematischen Zusammenhanges, wenn auch nicht der Ordnung entbehren und andrerseits sich auf einzelne Warnungen und Fingerzeige beschränken, statt in umfassender Weise die Anleitung zu geben, wie man die δεινότης, die Herrschaft über die Redeformen erwirbt.

Um für das Gesagte die Belege zu liefern, gebe ich zum Schluss eine gedrängte Uebersicht des Inhaltes und beschränke mich für ein näheres Eingehen auf einzelne Stellen, die einen vergleichenden Seitenblick auf Aristides veranlassen.

1) Dieselben Worte haben verschiedene, ja entgegengesetzte Bedeutung: a) je nach der *Verbindung* — *καιρός* — in der sie stehen, b) ob sie *Gattung* oder *Art* bezeichnen, c) je nach der *individuellen Betonung* — *κατὰ ἤθους προσθήκης*.

2) *Περὶ λέξεως ἀγνοουμένης ἐν πεζῷ λόγῳ* über unbekannte Worte in der Prosa. Es sind: *ἐθνικὸν ὄνομα* etwa gleich *Fremdwort, τεχνικόν* — *Kunstausdruck, νομικόν* — juristischer Ausdruck.

3) *Περὶ τῶν κατὰ λέξιν ἁμαρτημάτων* — *Sprachfehler*, entweder *Verderbungen* — *παραφθορά* — oder *falsche uneigentliche Anwendung* — *ἀκυρία*.

4) Ueber *ταυτότης* und *ποικιλία ὀνομάτων*. Wann man denselben Ausdruck wiederholt gebrauchen, wann mit synonymen abwechseln soll. Wenn der eine Ausdruck der beste, stärkste, energisch die Sache bezeichnende ist, soll man nicht nach Abwechselung suchen, die dann nur abschwächen würde.

5) *Περὶ περιττότητος. Ueberfülle* in Bezug auf den Ausdruck oder den Gedanken, vorzüglich zur Verstärkung des Eindrucks.

6) *Περὶ αὐθαδῶν καὶ τολμηρῶν διανοημάτων.* Der Ausdruck *gewagter* und *übermässig kühner* Gedanken bedarf der Milderung durch einen *kurzen Zusatz* oder das *Zugeständniss*, dass er ein Wagniss enthalte.

7) *Περὶ παραλείψεως. Die scheinbare Uebergehung und Verschweigung* — *ἀποσιώπησις* — ist am Ort, wenn wir in der Meinung der Zuhörer eine grössere Vorstellung einer Sache erwecken wollen, als wir sie aussprechen. Hier tritt der

innere Gegensatz zu Aristides recht deutlich hervor. Aristides behandelt die Paraleipsis als ein Mittel die Rede glaubhaft zu machen [περὶ ἀξιοπιστίας, cf. *oben* S. 210] und sie erscheint bei ihm als ein sophistisches Trugmittel.

Hermogenes beschränkt sie auf drei Fälle, nämlich für Dinge, die dem Redner vortheilhaft — *χρήσιμα* — sind, die gradezu auszusprechen ihn aber ihre *Geringfügigkeit* — *μικρά* — oder ihre *Offenkundigkeit* — *γνώριμα* — oder ihre *Verhasstheit* — *ἐπαχθῆ* — hindern.

8) *Περὶ περιπλοκῆς*. Ueber die *Umschreibung*. Sie ist sonst ein Fehler, jedoch in drei Fällen am Ort, bei *schimpflichen* Dingen — *αἰσχρά* —, sie wahrt dann den Anstand der Rede und dieselbe wirkt durch die Umschreibung desto stärker, — bei *traurigen* und bei *verhassten* Dingen — *λυπηρά* und *ἐπαχθῆ*.

9) *Περὶ ἐπαναλήψεως*. Wiederholung desselben Satzanfanges.

10) *Περὶ τοῦ κατὰ πεῦσιν σχήματος*. Ueber die verschiedenen Fälle der Anwendung der *rhetorischen Frage*.

11) *Περὶ ἀσυνδέτου*.

12) *Περὶ προεκθέσεως καὶ ἀνακεφαλαιώσεως*. Das erste die *vorangeschickte Ankündigung des Hauptinhaltes*, das andere die *schliessliche Hervorhebung* desselben. Die Aelteren nannten das erstere *ὑπόσχεσις*, das zweite *ἐπάνοδος*.

13) *Περὶ ἴσων σχημάτων*. *Gleichklang der Worte*. Derselbe ist *ἀγωνιστικόν*, also in der Gerichtsrede berechtigt, wenn er von selbst im Ausdruck aus der Natur der dargestellten Dinge sich nebenbei und unbemerkt ergiebt; *ἐπιδεικτικόν*, wenn er, vorzüglich in paränetischen Reden, wie bei Isokrates, in derselben Weise auftritt, d. h. durch die Natur des Stoffes herbeigeführt, aber doch bewusst als maassvoller Schmuck verwandt — *καὶ ἐπιτηδευθῇ εἰδημόνως εἰς ἡδονὴν ἀκοῆς σώφρονα* —. „Sophistisch aber ist er, was man jetzt lobt, was aber den Alten „ein Spott war, wenn er in elender und leerer Weise dem Ohren- „kitzel dient, worüber Plato sich lustig macht: *ὦ λῷστε Πῶλε*, „*ἵνα προσείπω σε κατὰ σέ* und *Παυσανίου δὲ παυσαμένου*, „*διδάσκουσι γάρ με ἴσα λέγειν οὑτωσὶ οἱ σοφοί*“ [67]) Die hier

---

[67]) σοφιστικὰ δέ ἐστιν, ἃ νῦν μὲν ἐπαινεῖται, ὑπὸ δὲ τῶν παλαιῶν κωμῳδεῖται, ὅσα αἰσχρῶς καὶ κενῶς κολακεύει τὴν ἀκοήν, ἃ Πλάτων διαβάλλει. κ. τ. λ.

characterisirte sophistische Unart ist bei Aristides in hohem Grade vorhanden, seine Reden bieten sämmtlich und allenthalben sehr zahlreiche Beispiele davon, wie z. B. in der Rede auf die Athene t. I. p. 9, 10: *συμβῆναι περὶ τὸ χάσμα τῆς κεφαλῆς τοῦ θεοῦ φάσμα*, und gleich darauf wenigstens in ähnlicher Weise p. 10, 15: *ἅτε δὲ ἐν κορυφῇ τε τοῦ Ὀλύμπου καὶ ἐκ κορυφῆς τοῦ Διὸς γενομένη πόλεών τε πασῶν τὰς κορυφὰς ἔχει*, und ähnlich oft.

14) *Περὶ ὑπερβατοῦ.* Auch hier setzt sich Hermogenes in ausdrücklichen Gegensatz zu den Sophisten. Das Hyperbaton bedeutet bei ihm einen *eingeschobenen Satz*. Jetzt, sagt er — *οἱ νῦν* —, betrachtet man das Hyperbaton als einen äusseren Schmuck der Periode — *περίοδον κεκαλλωπισμένην*. Man weiss nicht, was es bedeutet. Es ist nicht lediglich eine schöne Figur, sondern eine nothwendige. Es stellt mitten in den Satz die Begründung des Inhaltes, deren der Hörer bedarf und wird so ein Mittel der *σαφήνεια*.

15) *Περὶ ἀντιθέτου.* Er sagt von der Antithese: *ἁπλούστατον δὲ ὂν ἰσχυρόν ἐστιν.*

16) *Περὶ παρίσου.* Wiederholung desselben Wortstammes mit wechselnder Vorsylbe.

17) *Περὶ προσποιήσεως σχεδιασμοῦ.* *Angebliches Improvisiren.* In der berathenden Rede ist der Schein zu vermeiden, in der Gerichtsrede absichtlich herbeizuführen, in der enkomiastischen mag man eins oder das andre thun. Hermogenes sagt auch von den alten Rednern: *γράψαντες γὰρ πάντες ὑποκρίνονται σχεδιάζειν.* — Bei Aristides ist diese Heuchelei durchaus zur Manier geworden [68]).

Nachdem 1—4 von dem Ausdrucke die Rede gewesen, dann 5—16 von allerlei Figuren, so hat hier mit 17 die Besprechung dessen begonnen, was Hermogenes eigentlich Methode der Darstellung nennt, Behandlungsarten des Ganzen oder einzelner Theile der Rede, und es lässt sich nicht leugnen, dass er sich hier mehrfach von der sophistischen Manier beeinflusst zeigt. So:

18) Wann soll sich der Redner vor Gericht der *Uebertreibung* — *αὔξησις* — bedienen, wann der *Beweise?*

19) Wann darf der Redner unter Mitwissenschaft der Hörer *lügen?*

---

[68]) Vgl. oben S. 5. 70 ff. iig.

Die nächsten vier Abschnitte enthalten dergleichen nicht, unter den folgenden sind namentlich 24 und 25 zu beachten.

20) Ueber Anwendung des *Schwurs.*

21) Gestattung von *Sachwaltern für die Parteien.*

22) Die Methode seinen Zweck zu erreichen dadurch dass man das *Gegentheil von dem sagt, was man will.*

23) Wie verfährt man um die *Behauptungen des Gegners* im *Voraus aufzustellen* und zu *beantworten? Πῶς δεῖ προτείνειν τὰς τοῦ ἀντιδίκου προτάσεις.*

24) Ueber die Art dasselbe zu sagen, was man selbst oder Andere schon gesagt haben, ohne den Schein dieses zu thun.

25) *Περὶ τοῦ ἀνεπάχθως ἑαυτὸν ἐπαινεῖν.* Ueber *Vermeidung des Gehässigen beim Selbstlob.* Es werden drei Methoden genannt: *κοινότης λόγου, ἀνάγκης προσποίησις, προσώπου ὑπαλλαγή.* Mit Ausnahme des letzten, des *Wechsels der angeredeten Person,* stimmt dies genau mit Aristides, in dem Abschnitt über den Panegyrikus [vgl. oben S. 230] überein.

26) Zwei *juristische Kunstgriffe* des Demosthenes: *τό τε οἰκεῖον ἰσχυρὸν, κἂν μὴ κρινόμενον ᾖ εἰς κρίσιν ἀγαγεῖν,* und *τὸ τοῦ ἀντιδίκου ἰσχυρὸν κρινόμενον ἐκβαλεῖν.*

27) *Περὶ δευτερολογιῶν.* Ueber die Fälle, wo eine zweite Rede nothwendig ist und wie dieselbe beschaffen sein muss.

28) *Περὶ διηγήσεως.* Ueber die Methode eine Erzählung einzuleiten, durch *ἀναφορά* — *Verweisung auf einen Gewährsmann* — oder *βεβαίωσις* — glaubwürdige Versicherung.

29) *Πῶς κοινὰ διανοήματα ἰδιώσομεν;* Ueber die Art allgemeine Gedanken für sich im speciellen Fall nutzbar zu machen.

30) Ueber das *Citiren von Versen*: *κόλλησις* — Einflechten des ganzen Verses —, *παρῳδία* — Benutzung eines Versstückes, während man dann mit eigenen Worten fortfährt.

31) *Empfindungen,* die bei den Hörern *übermächtig* sind, muss man *nicht widerstreben,* sondern sie *nachgiebig mildern: οὐ δεῖ ἀντιτείνειν ἀλλ' εἴκοντα παραμυθεῖσθαι.*

32) Wie verhält man sich, wenn man in offenbarem Unrecht ist? *μία παραμυθία, ὁμολογία καὶ ἀπολογία.*

33) *Ueber tragischen Ausdruck.*

34) *Ueber komischen Ausdruck.*

35) *Περὶ ἀμφιβολίας.* Ueber *Zweideutigkeit.* Noch einmal erscheint hier eine directe Correctur des Aristides. Hermogenes macht sich über „die πολλοί" lustig, die solche Stellen hierher rechnen, bei denen die Zweideutigkeit lediglich grammatisch möglich, aber dem Sinne nach nicht vorhanden ist, sondern wo dem richtigen Sinne nur eine Abgeschmacktheit gegenübersteht, wie:

ὦ Ζεῦ γένοιτο καταβαλεῖν τὸν σῦν ἐμέ.

Es ist das Beispiel, welches Aristides unter περὶ συνθέσεως für seine Definition der ἀμφιβολία als einziges anführt. cf. p. 484 ε'. [Dind. p. 764.]

36) Ueber *Volksrede, Dialog, Komödie, Tragödie* und *Sokratische Symposien.* Alle enthalten eine Mischung zweier Methoden. Die Demegorie: *ἐπιτίμησιν ἔχει καὶ παραμυθίαν,* die Komödie: *πλοκὴ πικρὰ καὶ γελοία,* die Tragödie *οἶκτος καὶ θαῦμα,* die Symposien: *σπουδαῖα καὶ γελοῖα,* der Dialog: *ἠθικοὶ λόγοι καὶ ζητητικοί.*

37) *Περὶ ἀποφάσεως.* Der *negative* Ausdruck — *ἀπόφασις* — für dieselbe Sache statt des *positiven* — *κατάφασις* — ist mitunter diesem gleichbedeutend, mitunter schwächer, bisweilen stärker.